


بسم الله الرحمن الرحیم







تفسیر فتح العزیز

(تفسیر عزیزی)

جلد دوم

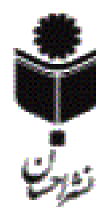
براساس منابع اهل سنت

مؤلف: شاه عبدالعزیز دهلوی

تخریج و تعلیق: عبدالرحیم زرنجی

شناسنامه

دهلوی، عبدالعزیزبن احمد، ۱۱۵۹ - ۱۲۳۹ق.
تفسیرفتح العزیز (تفسیر عزیزی) / مؤلف عبدالعزیز دهلوی؛ تخریج و تعلیق عبدالرحیم زرنجی.
تهران: نشر احسان، ۱۳۹۹. ۴ ج.
شابک: : ۷-۴۹۴-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸دوره ؛ : ۰-۴۹۳-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸ج.۱ ؛ -۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸ج.۲
: ۴-۴۹۵ ؛ : ۷-۵۰۶-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸ج.۳ ؛ : ۲-۵۱۴-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸ج.۴
موضوع: تفاسیر اهل سنت -- قرن ۱۳ق.
موضوع: Sunnite Hermeneutics* -- Qur'an -- 19th century
شناسه افزوده: زرنجی، عبدالرحیم، ۱۳۶۳-
شناسه افزوده: Zaranji, , Abdo rahim
رده بندی کنگره: BP۹۷/۵/د۹ت۱۳۹۷ ۷
رده بندی دیویی: /۲۹۷۱۷۹
شماره کتابشناسی ملی: ۵۵۹۶۹۲۲



تهران، خیابان انقلاب، روبه‌روی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شماره ۴۰۶.
تلفن: ۶۶۹۵۴۴۰۴
www.nashrehsan.com

تفسیرفتح العزیز (جلد دوم)

مؤلف: شاه عبدالعزیز دهلوی

تخریج و تعلیق: عبدالرحیم زرنجی

ناشر: نشر احسان

چاپخانه: چاپ مهارت

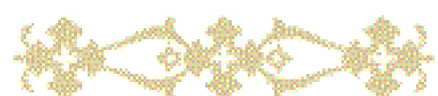
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول-۱۳۹۹

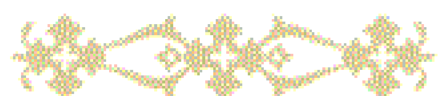
قیمت دوره: چهارصد هزار تومان

شابک جلد دوم: ۴-۴۹۵-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸

شابک دوره: ۷-۴۹۴-۳۴۹-۶۰۰-۹۷۸



الْحَمْدُلِلهِ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ تَبْصِرَةً لِأُولِى الْأَلْبَابِ وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدِ ن الْمَبْعُوث مِنْ أَكْرَمِ الشُّعُوبِ وَأَشْرَفِ الشِّعَابِ إِلَى خَيْرِ أُمَّةٍ بِأَفْضَلِ كِتَابِ الْأَنْجَابِ وَعَلَى آلِهِ وصحبه صَلَاةً وَسَلَامًا دَائِمَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْمَآبِ



فهرست

فهرست

فهرست

فهرست

فهرست

فهرست

فهرست

﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦٓ﴾

«و یاد کنید آن وقت را که گفت موسی ﷺ بقوم خود.»

بیان ابتدای قصهٔ ذبح بقره

در آن هنگام که مردی مالدار را برادر زاده‌ی او یا عم زاده‌ی او که غیر از او وارثی دیگر، آن مرد مالدار را نبود و تا مدتها انتظار موت او کشیده بود تا به مال موروث از او، فقر خود را دفع کند و نانی به روغن اندازد؛ و او نمی‌مرد تنگدل شده کُشت و بعد از کشتن او را برداشته در محله‌ی دیگر انداخت و وقت صبح فریاد کنان پیش حضرت موسی ﷺ آمد و بر اهل آن محله دعویٰ خون آن مقتول نمود و خواست که از اهل آن محله دیت بگیرد چنانچه حکم قسامه در شریعت ما است. حضرت موسی ﷺ از اهل آن محله پرسیدند آنها انکار بحت[1] پیش آوردند، حضرت موسی ﷺ در اجرای حکم قسامه و گرفتن سوگند آن، از اهل محله توقف فرموده در جناب الهی دعا کردند تا حقیقت حال منکشف شود حق تعالی بسوی ایشان وحی فرستاد و مضمون آن وحی را حضرت موسی ﷺ رؤسای بنی‌اسرائیل را جمع فرموده تبلیغ نمودند[2] که ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗ﴾ «بتحقیق خدای تعالی می‌فرماید شما را که ذبح کنید گاوی را.» و یک پاره از گوشت آن گاو بر آن مقتول بزنید که زنده خواهد شد و از قاتل خود نشان خواهد داد. و این طریق از آن جهت اختیار فرمودند که اگر از راه وحی نام قاتل را معین کرده خبر می‌دادند این جماعه‌ی بی‌باک حضرت موسی را تهمت بکذب و افترا می‌کردند و در ورطه‌ی کفر صریح می‌افتادند و باز ایشان را به عقوبتی چشم نمائی نمودن ضرور می‌شد، لهذا معجزه را که احیای میت بسبب زدن عضوی از اعضای مرده که هرگز فیما بینهما علاقه سببیت و مسببیت در خیال کسی نمی‌گذرد، بود اول به ایشان نمودند بعد از آن از زبان مقتول که تازه از عالم غیب آمده است و دارالجزاء را دیده برگشته البته صادق‌القول خواهد بود؛ تعیین قاتل کنانیدند تا بالفرض اگر قاتل این را

---

۱ - خالص.

۲ - جامع البيان في تأويل القرآن (۲ / ۱۸۴).

هم انکار کند آن مقتول به مخاصمه و منازعت او پردازد و به قرائن و لوث ثابت کند.
و نیز چون در واقع قاتل آن مقتول غیر از وارث او نبود و آن مقتول وارث دیگر هم نداشت و قاعده‌ی شرعی است که استیفای قصاص بغیر دعویٰ وارث درست نمی‌شود اگر حضرت موسی ﷺ از راه وحی تعیین قاتل هم معلوم فرموده بنام او خبر می‌دادند استیفای قصاص اصلا ممکن نمی‌شد.

وجه تخصیص گاو

آمدیم برآنکه احیای میت به زدن پاره‌ی از گوشت گاو چون محض بفعل خدا بود بی‌علاقه‌ی سببیت و مسببیت پس چرا تخصیص این جانور در ذبح شد؟
جوابش آنکه: در این واقعه این هم منظور بود که پسر مردی صالحی را که تفویض امر او به خدا کرده از این جهان رفته بود و غیر از گوساله گاوی میراثی برای آن پسر نگذاشته نفعی نمایان حاصل شود که مدت العمر از آن نفع وجه معیشت سرانجام تواند نمود، و نیز این جانور را که گاو است در احیای زمین و نباتات و اشجار به حراثت و زراعت و آب پاشی دخلی تمام است؛ و زمین اصل خلقت آدمی است و نباتات و اشجار اصل غذای او، پس این جانور را خصوصیتی زائد به هم رسید و اگر به مساس بقره‌ی حیه‌ی احیای این میت می‌شد اصلاً نفعی به آن مسکین که نفع او منظور بود نمی‌توانست رسید و معهذا مس میّت به میّت در احیاء عجوبگی تمام دارد به نسبت مس حی به میّت.[1]
بالجمله بنی‌اسرائیل از این حکم صریح اعراض کردند و به کمال بی‌ادبی با حضرت موسی ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗا﴾ «گفتند که آیا می‌گیری ما را مسخره.»
ما می‌پرسیم که قاتل این مرده را بیان کنید و شما می‌گوئید که یک گاو را ذبح کنید در این سؤال و جواب چه مناسبت است، از بی‌جان کردن یک جاندار قاتل بی‌جان دیگر چه قسم معلوم تواند شد؟ و بسبب این اعراض و اعتراض فرقه‌ی بنی‌اسرائیل کمال دوری از وضع اجداد خود که به آنها نازش و فخر دارند حاصل کردند.

---

۱ - فإن قيل: ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أنه قادر على إحيائه ابتداء .... راجع: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۳).

حضرت ابراهیم ﷺ را حق تعالی در خواب فرمود که پسر خود را برای ما ذبح کن ایشان فی‌الفور مستعد شدند و چون به پسر خود گفتند او نیزبی‌تامل و توقف گردن نهاد و نه گفت که مدار خواب برخیال است اینها در ذبح گاوی اینقدر تردد و توقف بعمل آوردند از این جا اطاعت ایشان احکام الهی را قیاس باید کرد.

آیا این کلام ایشان با حضرت موسی ﷺ موجب کفر ایشان شد؟

آمدیم برآنکه: این کلام ایشان با حضرت موسی ﷺ موجب کفر ایشان شد یا نشد؟ علما را در این اختلاف است. بعضی گفته‌اند: که ایشان کافرشدند زیرا که این کلام از ایشان اگربنابرشک در قدرت الهی براحیای موتیٰ صادر شد پس کفرصریح است و اگربر حضرت موسی ﷺ تهمت خیانت در وحی داشتند پس نیز کفراست.

واصح آن است: که از این هردو امرایشان را چیزی باعث براین کلام نبود بلکه از راه تعجب از این جواب که هرگز مطابقت آن با سؤال در ذهن ایشان نمی‌آمد بطریق تشبیه گفتند که گویا با ما مطائبه می‌کنی و تمسخر می‌نمائی و جائزاست که ملاعبت و مطائبه برانبیاء تجویزکرده این کلام گفته باشند و هرچند منصب انبیاء از آن عالی‌تراست که در مثل این مقام متوجه به ملاعبه و مطائبه شوند، لیکن آنها را هنوز علوّ این منصب معلوم نبوده باشد و لهذا حضرت موسی ﷺ در جواب ایشان.[1]

﴿قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ ﴿٦٧﴾ «گفت پناه می‌گیرم بخدا از آنکه باشم من از جاهلان.» و جواب را مطابق سؤال نیارم یا در هنگام ترافع و محاکمه و طلب قصاص استهزاء نمایم بلکه اگراز انبیاء مطائبه برای اظهار انبساط و تفریح خاطرواقع می‌شود در غیرمقام تبلیغ احکام و قطع خصومات واقع می‌شود، چنانچه از جناب پیغمبر آخرالزمان ﷺ نیز این قسم مطائبات محموده منقول است و از جنس جهل و نادانی نیست زیرا که برموقع خود است جهل آنست که افعال خود را بی‌موقع نماید و وقتی که انبساط و تفریح خاطر مقصود باشد، آنرا قصد کند.

القصه: بنی‌اسرائیل چون دانستند که شاید در ذبح بقره خاصیتی خواهد بود که به

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۳ / ۵۴۶).

زدن گوشت پاره به مرده آن مرده زنده شود و هر بقره را این خاصیت نیست لابد در تحقیق اوصاف آن گاو عجیب دور دور رفتند.

و در حدیث شریف به روایت ابوهریره ﷺ و دیگر صحابه ﷺ وارد شده که اگر بنی‌اسرائیل ادنیٰ گاو را گرفته ذبح می‌کردند کفایت می‌کرد لیکن ایشان بر خود سخت‌گیری کردند حق‌تعالی نیز بر ایشان سخت‌گیری فرمود.[1]

و در حقیقت منظور جناب الهی رسانیدن نفع عظیم بود به مالک آن گاو و لهذا در دل بنی‌اسرائیل انداخت که: ﴿قَالُوا ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ «گفتند که دعا کن برای ما پروردگار خود را تا بیان کند برای ما که حقیقت آن گاو چیست.» زیرا که حقیقت متعارفه این گاو این خاصیت ندارد و نه بقره‌ی وحش که آن را نیل‌گاو گویند و نه گاو کوهی که آنرا سورگاو گویند و نه گاو دریائی، پس لابد آن گاو که این خاصیت دارد حقیقتی دیگر دارد ورای این اصناف، گو در نام شریک گاو باشد مثل کُنار دشتی و کُنار باغی هریک خواص و آثار جدا دارند گو در نام شریک اند.

اندفاع سؤال تفسیری

و از همین تقریر مندفع شد سؤالی که اهل تفسیر در این مقام وارد می‌کنند و حاصلش آنست: که سؤال بلفظ «ما» در لغت عرب برای طلب حقیقت چیز می‌باشد و تعریف حقیقت نمی‌شود الّا به اجزاء و مقوّمات حدّیه او یا به خواص و لوازم نوعیه او و نه بصفات مفارقه، پس جواب مطابق سوال نمی‌افتد و معهذا بالقطع معلوم است که غرض بنی‌اسرائیل از این سؤال طلب ماهیت نوعیه او نبود چه شنیده بودند که آن بقره است و نه طلب اجزای حدّیه او زیرا که حقیقت گاو را نیز می‌دانستند پس سؤال نبود مگر از مشخصات، و سؤال از مشخصات غیر ذوی‌العقول بلفظ «ای» می‌آید نه بلفظ «ما»؟

و در جواب این سؤل می‌گویند: که شاید ایشان حقیقت شخصیه را بجای حقیقت نوعیه قایم کرده سوال به «ما» نمودند زیرا که شخص «من حیث هو شخص» نیز حقیقتی دارد ورای حقیقت نوعیه یا برای آن ﴿مَا هِيَ﴾ گفتند که سؤال از جزئیات و عوارض مشخصه‌ی آنها در ذوی‌العقول بلفظ «من» می‌آید چنانچه گویند: «من زید و من عمرو» و

---

۱ - السنن الکبری: (۶ / ۳۶۲ رقم ۱۲۲۴۸) تفسیر ابن أبي حاتم (۳ / ۱۲۶ رقم ۶۸۵) فتح الباري - (ج ۲۰ / ص ۳۳۹).

چون اینجا منظور سؤال از جزئی غیر ذوی العقول بود «ما» را بجای «من» آوردند.

و وجه اندفاع این سؤال از اصل آنست: که ایشان چون این خواص عجیبه‌ی آن گاو شنیدند گمان بردند که حقیقت آن گاو مغایر حقیقت گاوان متعارف است اگرچه صورت و نام گاو دارد بنابران بلفظ ﴿مَا هِيَ﴾ سوال نمودند.[1]

پس حضرت موسی ﷺ برای استکشاف این معنی باز در جناب الهی دعا کردند و بعد از آن که از جناب الهی نشان آن گاو را دریافتند

﴿قَالَ﴾ «گفت حضرت موسی.» که آن گاو حقیقتی ورای حقیقت متعارفه گاو ندارد و این خاصه‌ی عجیبه در آن گاو به اعتبار خصوص ماهیتی یا باعتبار صفتی نیست، آری!

﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ﴾ «بتحقیق حق تعالی می‌فرماید.» ﴿إِنَّهَا﴾ «بتحقیق آن گاو.» که در علم الهی معین برای ذبح است و اراده‌ی الهی متعلق شده است به احیای میت به زدن بعضی از اجزای آن بربدن آن میت.

﴿بَقَرَةٌ﴾ «گاوی است.» از جنس گاوان متعارف و حقیقتی دیگر ندارد و صفتی دیگر از صفات کمال در آن که در خیال شما موجب این خاصه‌ی عجیبه کرد، نیز موجود نیست؛ مگر آنکه باعتبار سنّ، و عمر کمال در وی متحقق است زیرا که:

﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكۡرٌ﴾ «نه کهنه سال و پیراست -که بسبب ضعف از کارهای شاق معطل مانده- و نه نوجوان خوردسال است.» که هنوز بچه زائیده نباشد یا بر ماده جَست نکرده باشد.

زیرا که بسبب خوردسالی شوخی و سرکشی در طبع او می‌باشد پس بخوبی در کارها رام نمی‌شود، چنانچه پیر و نوجوان نیست همچنین میلانی هم بجانب پیری و نوجوانی ندارد بلکه:

﴿عَوَانٌۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَ﴾ «میانه سال است که در وسط حقیقی واقع است در میان پیری و نوجوانی.»

چند سؤال جواب طلب

در اینجا چند سؤال جواب طلب است:

سؤال اول آنکه: مدلول ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكۡرٌ﴾ بعینه مدلول ﴿عَوَانٌ﴾ است پس حاجت

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۳ / ۵۴۷)

ذکر ﴿عَوَانٌ﴾ چه باشد باز مدلول ﴿عَوَانٌ﴾ و مدلول ﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ نیز شی واحد است پس تکرار بر تکرار لازم آمد؟

جوابش آنکه: مدلول ﴿لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ﴾ آنست که نه پیراست و نه نوجوان و این معنی اعم است از آنکه گوساله نهایت صغیر باشد و از آنکه میانه سال باشد پس حاجت ذکر ﴿عَوَانٌ﴾ برای دفع احتمال اول متحقق شد و چون میانه سال بودن هم اعم است از آنکه در وسط حقیقی هر دو سن واقع شود یا مایل به پیری یا جوانی بوده باشد برای دفع احتمالین باقیین و تعیین احتمال اول، لفظ ﴿بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ آوردن لازم شد پس تکرار هیچ وجه نیست.

سؤال دوم: از خواص لفظ ﴿بَيْنَ﴾ است که بر متعدد داخل می‌شود و در اینجا بر لفظ ﴿ذَٰلِكَ﴾ داخل شده که متعدد نیست؟

جوابش: آنکه تعدد مضاف‌الیه ﴿بَيْنَ﴾ اعم است از آنکه تعدد لفظی باشد یا تعدد معنوی در اینجا تعدد معنوی متحقق است زیرا که لفظ ﴿ذَٰلِكَ﴾ اشاره به دو چیز است (فَارِضٌ وَبِكْرٌ)

سؤال سوم آنکه: این گاو از دو حال بیرون نیست نر بود یا ماده، اگر نر بود پس ﴿لَا بِكْرٌ﴾ در حق او چه قسم معرف و مشخص خواهد شد زیرا که هر نرگاو ﴿لَا بِكْرٌ﴾ است چه معنای «بکر» در حیوانات نازائیده است و بطریق تقابل عدم ملکه صلاحیت زادن را مقتضاء است و نر اصلا صلاحیت زادن را ندارد پس موصوف به بکر نتواند شد و نیز ضمائر تانیث که از ابتدای قصه تا انتهای آن علی‌التواتر در کلام الهی واقع‌اند از نربودن آن ابا می‌کند و اگر ماده بود پس وصف ﴿لَا بِكْرٌ﴾ و ضمائر همه درست می‌افتد لیکن ﴿لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي ٱلْحَرْثَ﴾ معرف و مشخص او نمی‌تواند شد چه هر ماده گاو بر حسب عرف و عادت صلاحیت قلبه‌رانی و آبکشی ندارد گو بحسب امکان عقلی داشته باشد؟

جوابش آنکه: ظن غالب آن است که آن گاو نرگاو بود و تانیث ضمائر بنابر لفظ بقره است که به تانیث لفظی مؤنث است اگر چه «تاء» در او برای وحدت است نه برای تانیث مثل «قمرة وعمامة وعصفورة وامثال ذلک مما یفرق بین الجنس وواحده بالتاء» و قاعده‌ی

لغت عرب است که چون از مذکر به لفظ مؤنث تعبیر می‌کنند ضمائر را مؤنث می‌آرند چنانچه در لفظ «دابة» اگرچه اسب نر مراد دارند ضمائر را مؤنث می‌نمایند.

و معنای «بکر» که نازائیده است در اناث حیوانات است اما در ذکور، معنی آن حیوانی است که هنوز در ماده جست نکرده باشد و احبال ننموده باشد و از بس که تعلق اغراض عرفی و عادی به دریافت بکارت ذکور حیوانات بسیار کم و نادر است اهل لغت در مقام تحقیق معنای «بکر» بر ذکر بکارت اناث حیوانات اکتفا می‌کنند.

و بعضی از مفسرین به آن رفته‌اند: که این گاو ماده بود بدلیل تانیث ضمائر و وصف بکارت و از عدم انطباق وصف (لَا ذَلُولٌ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ) جواب داده‌اند که عرف و عادت بحسب ازمنه و بلدان مختلف و متفاوت می‌باشد شاید در آن زمان و در آن بلد استعمال ماده گاوان هم در قلبه‌رانی و آبکشی رایج خواهد بود.

بهر حال حضرت موسی بنی‌اسرائیل را بعد از بیان این نشان فرمودند که شما نظر بخواص و صفات آن گاو نکنید بلکه نظر خود را بسوی امتثال امر الهی متوجه سازید کسی را که در اشیای خواص ودیعت نهاده است ببینید.

﴿فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ﴾۞ «پس بجا آرید آنچه فرموده می‌شود.»

از حضور خداوندی که ایجاد خواص و عجائب وابسته به مشیت او است در هر گاوی که خواهد خواست این خاصه عجیبه را پیدا خواهد کرد اما بنی‌اسرائیل به این قدر نشان دادن حضرت موسی ﷺ تسلی و تشفی حاصل نکردند و باز کنجکاوی و تفتیش آغاز نهادند.

﴿قَالُوا﴾ «گفتند.» که کمال جانور چنانچه بسبب سن و سال می‌باشد باعتبار رنگ و صورت نیز می‌باشد.

﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا﴾ «دعا کن برای ما در جناب پروردگار خود تا بیان کند برای ما که چیست رنگ آن گاو.» تا بدانیم که در رنگ و صورت هم او را کمالی است که موجب این خاصیت عجیبه در آن شده است.

﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا﴾ «گفت حضرت موسی که به تحقیق حق تعالی می‌فرماید که به تحقیق آن گاو گاوی است زرد رنگ که صاف و تیزاست زردی او» و این رنگ

بهترین رنگهای جانور است. زیرا که بسبب این رنگ؛ ﴿تَسُرُّ ٱلنَّـٰظِرِينَ۝٦٩﴾ «خوش می‌کند آن گاو بینندگان را.»

به سبب لذتی که ایشان را به دیدن او رو می‌دهد و هررنگ زرد خالص را خاصیت است که در تفریح خاطر و دفع غموم و احزان نافع می‌افتد.

بیان فضیلت پوشیدن پاپوش زرد

طبرانی و خطیب و دیلمی از حضرت ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند: که هر که جفت پاپوش زرد بپوشد همیشه در شادمانی باشد مادامی که آن جفت را پوشیده باشد.[1]

در تفاسیر از حضرت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه روایت کرده‌اند: که ایشان می‌فرمودند: (مَنْ لَبِسَ نَعْلا صَفْرَاءَ قَلَّ همه.)[2]

و در بعضی از روایت دیده شد: که هر که هفت جفت پاپوش زرد رنگ پی در پی بکار برد غم و اندوه او برود و بالجمله الوان خمسه یعنی سرخی و زردی و سیاهی و سفیدی و سبزی خواص مختلفه دارند که اهل تجربه و قیاس آنرا ثابت کرده‌اند.

در عرب مشهور است: که **(الحمرة اجمل والصفرة اشكل والخضرة انيل والسواد اهول والبياض افضل)** یعنی سرخی جمال دارد و زردی در نظر خوش می‌نماید و سبزی موجب بزرگی و وقار است و سیاهی هولناک است و سفیدی فضیلت و خوبی دارد.

و در لغت عرب هررنگ را برای بیان قوت و صفائی او به لفظی تاکید می‌کنند که «احمر قانی، و اصفر فاقع، و اسود حالک و اخضر وارق و ناظر، و ابیض ناصع، پس معنای «فقوع» صفا و تیزی رنگ زرد است خاصةً در رنگ دیگر استعمال آن جائز نیست.

القصه: بنی‌اسرائیل با وجود نشان دادن از رنگ آن گاو نیز از سؤال باز نماندن.

﴿قَالُوا﴾ «گفتند.» که هرچند کمال آن گاو به اعتبار سن و سال و باعتبار رنگ و جمال دریافتیم لیکن این گمان مشترک است در گاوان بسیار، مرجع یک فرد نمی‌تواند شد که

---

۱ - أخرجه ابن أبي حاتم في العلل: ۲/ ۳۱۹، والطبراني في معجم الكبير: ۱۰/ ۲۶۳، والخطيب في تاريخ بغداد: ۵/ ۲۴، وفي الجامع لأخلاق الراوي: ۱/ ۳۹۲، من طريق سهل بن عثمان. وعلقه ابن كثير في تفسيره ۱/ ۱۱۰، عن ابن جريج. وقال الهيثمي في المجمع الزوائد: ۵/ ۱۳۹، فيه ابن عذراء غير مسمى، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.

۲ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱۱ / ۴۶) نسبه في تذكرة الموضوعات لابن عباس: ۱۵۸.

بسبب آن، وجود این خاصه‌ی عجیبه در ذهن ما معلل شود پس ﴿ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾ «دعا کن برای ما پروردگار خود را تا بیان کند برای ما حقیقت مشخصه‌ی آن گاو چیست.» که مرجع ایجاد این خاصه در آن بالخصوص واقع شده زیرا که ﴿إِنَّ ٱلۡبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيۡنَا﴾ «بتحقیق جنس گاو مشابه یکدیگر است برحس و خیال یا مرجحی برای ایجاد این خاصه عجیبه باین قدر تخصیصات در نظر ما حاصل نمی‌شود.»

﴿وَإِنَّآ﴾ «و بتحقیق ما.» چون آن مرجح را خواهیم دریافت و ذهن نشین ما خواهد شد.

﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ﴾ «اگر خواسته است خدا البته راه خواهیم یافت و مطلع خواهیم شد.»

برآنکه مبداء و منشاء این خاصه‌ی عجیبه در وی این است باز در راه متابعت فرموده شما سرگرم خواهیم شد و علی بصیرة، اتباع امر شما خواهیم نمود.

در حدیث شریف وارد است: که اگر بنی اسرائیل کلمه‌ی إِنْ شَاءَ الله نمی‌گفتند هرگز آن گاو را نمی‌یافتند و تشفی خاطر ایشان نمی‌شد ببرکت این کلمه از حیرت و تردد خلاص شدند.[1]

از اینجا معلوم شد: که استعانت به این کلمه‌ی مبارک که در هر عمل نیک که غرض حصول او باشد مبارک و میمون و به استحباب شرعی مقرون است و چرا نباشد که این کلمه، هم استعانت است بخدای عزوجل، و تفویض امور به مشیت اوست. و هم اقرار و اعتراف است بقدرت او و نفاذ اراده‌ی او، در این هر دو امر اصلاح اعتقاد و عمل است.

﴿قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ﴾ «گفت حضرت موسی ﷺ بتحقیق حق تعالی می‌فرماید.»

که مرجحی که ذهن نشین شما شود و موجب ایجاد این خاصیت عجیب در آن باشد، دو چیز است: اول بودن آن گاو بر صرافت عزّت خود که اصلاً روی ذلّت بارکشی و دیگر اعمال بنی‌آدم ندیده، دوم سلامت او از عیوب نوع خود که هیچ عیب ندارد زیرا که ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٞ لَّا ذَلُولٞ﴾ «بتحقیق آن گاویست که گاهی در کاری رام نشده و ذلیل نگشته.» بحدّی که ﴿تُثِيرُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ «بشوراند زمین را در قلبه‌رانی یا بارکشی.»

۱- من حديث أبي هريرة ﷺ عند ابن أبي حاتم في التفسير(۱/ ۱۴۱)، وأورده ابن كثيرفي التفسير(۱/ ۱۱۱) وذكره السيوطي في الدر(۱/ ۷۷)، عن عكرمة، عند ابن جرير(۲/ ۲۰۴ - ۲۰۵). عن أبي العالية، عند ابن جرير(۲/ ۲۰۵ - ۲۰۶).

﴿وَلَا تَسۡقِي ٱلۡحَرۡثَ﴾ «و نه آب می‌دهد زراعت را.» و نه دلو را از چاه می‌کشد.

﴿مُسَلَّمَةٞ﴾ «سالم داشته شده است.» از آنکه دست آدمیان به او رسد و او را در کاری ذلیل سازند یا در بدن او بریدن و سوراخ کردن و داغ نهادن تصرفی کنند چنانچه جانوران عمل را می‌کنند بحدّی که ﴿لَّا شِيَةَ فِيهَا﴾ «نیست داغ رنگ مخالف در بدن او.» چه اگر در عمل ذلیل می‌شد البته رنگ او از بعضی اجزای بدن او متغیر می‌شد چنانچه در جانوران عمل مجرّب است و آن رنگ متغیر داغ مخالف بنظر می‌آید.

﴿قَالُواْ ٱلۡـَٰٔنَ﴾ «گفتند بنی‌اسرائیل که اینوقت.» و «آنْ» در اصل نام جزو غیرمنقسم از زمانست خواه آن جزو غیرمنقسم در زمان گذشته یا آینده فرض کرده شود لیکن چون او را معرف بلام عهدیه کردند مراد از آن جزو معهود داشته که متکلم و مخاطب آن را می‌شناسد و آن نیست مگر جزو حاضر و بعد از ادخال لام عهدیه این لفظ را مانند ظروف غیرمتمکنه استعمال نمودند و دایماً منصوب آوردند چنانچه در «الیوم» و «الساعة» نیز همین قسم بعمل آمده.[1]

﴿جِئۡتَ بِٱلۡحَقِّ﴾ «آوردی سخن درست را.» که فی الحقیقة سبب ایجاد این صفت نادر در آن همین است و حالا تردّد ما مطلق زائل شد زیرا که فیضان حیات در جمیع حیوانات و انسان اولاً بر روح حیوانی می‌باشد از عالَم غیب و بواسطه‌ی آن روح، اثر حیات بجمیع اجزای بدن از گوشت و پوست و غیره می‌رسد.

و حیوانات دو قسم‌اند: وحشی و اهلی، حیات وحشیان متعدی نیست بلکه لازم ذات آنها است اثر حیات آنها به انسان که از او تنفر تام دارند و می‌گریزند یا در پی کشتن آدمی شوند، چه قسم برسد. پس حیاتی که فیض او به انسان رسد و او را زنده سازد نخواهد بود مگر حیات جانور اهلی و از جانوران اهلی هم چیزی که قبول حیات غیبیه در نظر ما نموده است بی‌توسط اسباب متعارفه از القای نطفه و تربیت رحم جسد گاو است که در گوساله سامری به انداختن خاک زیرپای اسپ جبرئیل ﷺ گویا شده بود پس زنده کردن مرده ما

---

۱ - انظر: «تهذیب اللغة» (أمس) ۱/ ۲۰۰، و انظر: «تهذیب اللغة» (أنی) ۱/ ۲۲۵، و (الآن) ۱/ ۹۹. «الأزمنة» لقطرب ص ۱۰۹، ۱۱۰. انظر: «المعاني» ۱/ ۴۶۷، ۴۶۸، و«تأویل المشکل» ص ۵۲۳، ۵۲۴. «الإغفال» ص ۲۵۴، و«سر صناعة الإعراب» ۱/ ۳۵۰.

بتوسط حیات فائضه بر جسد بقری موافق حکمت الهی است باز گاوان دیگر که دست مال آدمیان می‌باشند و آدمیان در ابدان آنها به تسخیر و تذلیل و بریدن و سوراخ کردن و داغ نهادن تصرف می‌کنند و در کارهای خود می‌دوانند بر صرافت حیات غیبیه خود نمی‌مانند و روح حیوانی آنها بر آن حالت صفا و قوت نمی‌ماند تا در احیای میت واسطه واقع شود مگر در پرده‌ی قلبه‌کشی و آب‌کشی و امثال ذلک آنچه بی‌پرده‌ی واسطه‌ی ایجاد حیات غیبیه واقع شود لابد بر اصل صفا و قوت و صرافت خود باقی خواهد ماند.

و نیز این چنین گاو که زرد رنگ صاف بی‌داغ مبرّا از خدمت آدمیان و حقارت و مهانت ایشان باشد و معزز بود به عزت آنکه در فرمان کسی نه در آمده مشابهت تام دارد بگوساله سامری که از زرّ خالص ساخته بود و او را به کمال تعظیم و توقیر نگاهداشته و آن گوساله در نظر ما گویا می‌شد و آثار حیات غیبیه از او ظاهر می‌گشت پس موافق قضیه‌ی «حکم المثلین واحد» ایجاد این اثر در این قسم گاو خاطر نشین باشد.

و اگر کسی گوید: که حیات انسانی با حیات انسانی مناسبتی که دارد اقویٰ است از مناسبت حیات حیوانی با حیات انسانی پس مس بعضی از افراد انسان را بر بدن آن میت چرا واسطه‌ی ایجاد این خارقه نفرمودند؟

گوئیم: که مس اجزای انسان با حیوان واسطه‌ی ایجاد حیات در ممسوس نمیتواند شد مگر چون حیات از ماس مفارقت کند و در ممسوس سرایت نماید و روح حیوانی ماس به بدن ممسوس تعلق گیرد پس ازهاق روح از ماس ضرور می‌افتاد و کشتن انسان برای گویا کردن انسان دیگر از همان قبیل است که «بنی قصرا و هدم مصرا» زیرا که کشتن انسان بدون موجب شرعی به هیچ وجه روا نیست بخلاف کشتن حیوان که بنام خدا ذبح کردن آن نوعی از عبادت است.

و چون نقل حیات انسانی به حکم شرع متعذر گشت لابد انتقال واقع شد به حیوانی که در قبول حیات از عالم غیب کمال مشابهت دارد به انسان که مدت حمل او با مدت حمل انسان برابر است و از همین است که شیر او افضل البان است، و مساوات مدة الحمل او با مدت حمل انسانی دلیل است بر آنکه روح حیوانی بر او نیز در مدت فیضان روح حیوانی بر انسانی فائض می‌شود و بنیه‌ی جسمانی او نیز در همان مدت استکمال می‌پذیرد.

القصه: چون بنی‌اسرائیل را بقدر فهم و استعداد خود اطلاع بروجوه حکمت در این امر الهی دست داد، سرگرم شدند و در تلاش گاو موصوف به این اوصاف افتادند اتفاقا گاوی که موصوف به این صفات باشد در آن نواح غیر از یک گاو نبود.

بیان قصهٔ آن گاو که بنی‌اسرائیل آنرا کشته بودند برای زنده کردن مرده

و قصه‌اش چنان بود: که در بنی‌اسرائیل مردی بود بسیار صالح و او را پسری بود صغیرالسّن و آن مرد صالح را بسبب حوادث زمان غیر از گوساله گاوی از جنس مال هیچ باقی نمانده بود آن گوساله را گرفته مُهری برگردن آن نهاده بنام اله ابراهیم و اسماعیل و یعقوب ﷺ تبرک جسته در بیشه سرداد و گفت که: بار خدایا من این گوساله را برای پسر خود نزد تو امانت می‌گذارم تا آنکه پسر من کلان شود و این گوساله بکار او آید و آن گوساله در آن بیشه می‌چرید و ببرگ درختان پرورش می‌یافت و بعنایت الهی از شرّ سباع و درندگان محفوظ می‌ماند و هرگاه از بیشه می‌برآمد و کسی از آدمیان او را می‌دید و قصد گرفتن او می‌کرد، قسمی می‌گریخت و مخفی می‌شد که هرگز بدست کسی نمی‌آمد چون این پسر کلان شد به دستور پدر خود بکمال صلاح و تقویٰ برخاست، شب را سه حصه می‌کرد یک حصه نزد مادر خود می‌نشست و خدمت او می‌کرد، و یک حصه نماز می‌گزارد و چون صبح می‌شد رسن و تبررا گرفته راه صحرا و بیشه می‌گرفت و هیمه بسیار را بار کرده آخر روز در بازار می‌فروخت و قیمت آن هیمه را نیز سه حصه می‌کرد یک حصه برای خدا می‌داد و یک حصه خود می‌خورد و یک حصه به مادر خود می‌گذرانید و تمام عمر به همین اشغال مشغول بود تا آنکه مادر او، او را گفت که پدر تو برای تو یک گوساله در فلان بیشه سرداده بود و بنام اله ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب ﷺ امانت گذاشته آن گوساله را حالا بکمال جوانی رسیده باشد نه شوخی نوجوانان از جانوران دارد و نه ضعف پیران، باید که آن گوساله را از آن بیشه بیاری و در کار برداشتن هیمه که از صحرا می‌آری صرف کنی تا برداشتن هیمه هرروز پشت ترا ریش نکند. این پسر گفت که علامت آن گوساله چیست مبادا من که در آن بیشه بروم گاو دیگر را از مال غیر گرفته بیارم و آن مرا حلال نباشد؟ مادرش گفت که علامتش این است که رنگ او زردی صاف تیز مشرِق دارد اگر کسی او را از

دور به‌بیند چنان خیال کند که شعاع آفتاب از پوست او می‌برآید و ما او را گوساله‌ی زرّین از این جهت نام کرده بودیم پسر گفت هنوز بالیقین آن گوساله را نشاخته‌ام مبادا گاو دیگر نیز همین رنگ در آن بیشه از ملک دیگری می چریده باشد، مادرش گفت که علامت دیگر آن است که آن گاو بدیدن آدمی می‌گریزد و هرگز رام نمی‌شود چون تو او را از دور به بینی باید که بآواز بلند بگوئی که آن گاو بنام خدای ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب علیهم السلام رام شو و پیش من بیا پسر این علامت را بخاطر گرفته بسوی آن بیشه روان شد دید که گاوی به همان صفت می چرید این پسر به همان روش که مادرش تعلیم کرده بود آوازی کرد آن گاو چراگاه را گذاشته پیش این پسر آمد و استاده شد این پسر را مادرش وصیت کرده بود که تو گردن آن گاو را گرفته و کشیده بیار و بروی سوار مشو تا آنگاه در تصرف انسانی نیاید و مستعمل نشود که مبادا بسبب استعمال آدمی برکت از وی زایل شود پسر موافق وصیت مادر گردن او گرفته می‌کشید آن گاو به اذن خدا گویا شد و گفت: ای جوان نیک بخت! بر من سوار شو تا به آسانی بخانه‌ی خود رسی که از اینجا تا خانه تو یک روزه راه است این پسر گفت که مادر من مرا بسواری تو نفرموده است بلکه گفته است که گردن او را کشیده بیار، گاو گفت که آفرین باد و شاباش؛ من ترا امتحان می‌کردم اگر بر من سوار می‌شدی من ترا از پشت خود انداخته می‌گریختم که این همه اطاعت من بسبب آن است که تو با والده‌ی خود بِرّ و احسان می‌نمائی و از فرموده‌ی او تجاوز نمی‌کنی، در این اثنای راه ابلیس لُعین در صورت مسافری به این پسر درخورد و گفت ای جوان تو بسیار نیک بخت می‌نمائی و مرا حادثه در پیش آمده در این حادثه مرا مدد فرما من آن طرف این کوه گله گاوان دارم و آن گله را می‌چرانیدم ناگاه مرا حاجت بشری رو داد در این کوه برای قضای حاجت داخل شدم حالا در شکم من دردی پیدا شده است که از راه رفتن عاجز شده‌ام و تا گله‌ی خود نمی‌توانم رسید اگر تو بفرمائی من بر این گاو تو سوار شوم و ترا دو گاو دیگر از گاوان منتخب گله‌ی خود در بدل اجرت سواری این گاو حواله نمایم پس مرا هم نفعی حاصل شود و ترا هم نفعی نمایان، و به هیچ وجه گاو ترا ضرری نرسد. این پسر گفت که مادر من خود مرا بسواری این گاو نفرموده است من چه قسم ترا به کرایه بر این سوار کنم! ابلیس گفت مادر تو چه عقل دارد ترا باید که به عقل خود حسن و قبح این کار بسنجی و نفع خود را از دست

ندهی و نصیحت مرا بگوش قبول بشنوی که سراسر خیرخواهی تو می‌کنم پسر گفت که من هرگز خلاف فرموده‌ی مادر خود نخواهم کرد و شیطان دنبال او گرفت تا آنکه آن پسر عاجز شد و به آواز بلند گفت که ای خدای ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب مرا از دست این رفیق بد خلاص کن. ابلیس چون این آواز شنید بصورت جانوری خود را ساخته زود پریده رفت آن گاو به این جوان خطاب کرد و گفت که هیچ دانستی که این که بود، این ابلیس بود می‌خواست که به حیله برمن سوار شود و به سواری او برکت از من دور گردد، باز بکار تو نیایم چون نام خدای ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب گرفتی و فریاد کردی فرشته‌ی برای دفع این شیطان حاضر شد و شیطان، خود را به کمال اضطراب به صورت جانور ساخته پریده رفت.

القصه: وقت شام آن جوان گاو را گرفته پیش مادر خود رسید و او براین ماجرای عجیب و گویا شدن گاو، دوبار آگاه کرد مادرش گفت که این گاو از آن جنس نیست که او را در بارکشی ذلیل کنیم و از ما حق تعظیم این گاو بجا نخواهد آمد بهتر آن است که این گاو را بفروشی تا اگر کسی این گاو را بخوبی نگاه ندارد وبال او برگردن او باشد و ترا هم چند روز از محنت هیمه فروشی فراغت حاصل شود و چون صبح شد این جوان گاو را گرفته از خانه برآمد و به نخاس[1] روان شد و از مادر خود پرسید که به چه قیمت این گاو را بفروشم؟ گفت قیمت این گاو در این شهر در این وقت سه دینار است که قریب چهارده ماشه طلای خالص می‌شود، لیکن این گاو عجیب است اگر ترا کسی به این قیمت خریداری کند باید که پرسیدن من شرط کنی و یکدفعه نفروشی خدای‌تعالی برای تعیین قیمت آن گاو، فرشته را فرستاد که به این جوان در راه درخورد و گفت که ای جوان این گاو را به چند می‌فروشی، جوان گفت تو چه قدر می‌دهی؟ فرشته گفت که سه دینار، جوان گفت که بشرطی که مادر من راضی شود به سه دینار خواهم فروخت، فرشته گفت این شرط را موقوف کن و شش دینار از من بگیر جوان گفت که همراه شش دینار هم همین شرط است فرشته گفت دوازده دینار بگیر و از این شرط دست بردارشو جوان گفت که ای عزیز اگر هم وزن این گاو مرا زرّ خالص خواهی داد من بغیر رضای والده‌ی خود این را نخواهم فروخت عبث چرا درد

۱ - ستور فروش، فروشنده حیوانات، برده فروش.

سر می دهی. فرشته گفت که من آدمی نیستم فرشته‌ام برای امتحان تو آمده بودم که چه قسم اطاعت مادر خود می‌کنی حالا این گاو را به خانه خود ببرو در بازار به کسی منمای بنی‌اسرائیل را واقعه در پیش آمده و علاج آن واقعه موسیٰ بن عمران که پیغمبر ایشان است همین فرموده است که این قسم گاو را ذبح کنند، بنی‌اسرائیل در تفحص و تلاش اند و غیر از گاو تو هیچ گاو به این صفات موصوف نیست اگر بنی‌اسرائیل از تو خواهان این گاو شوند تو هرگز بدست آنها نخواهی فروخت تا آنکه طلا را در پوست این گاو پر کرده به تو حواله نمایند که مدت عمر از وجه معیشت ترا فراغت حاصل شود و مردم بدانند که هر که عیال خود را حواله به خدا کرده می‌رود خدا تعالی به این وضع پرورش می‌نماید و هر که مال خود را در امانت خدا می‌گذارد خدای تعالی به این وضع آن مال را نامی و بارور می‌سازد.

این جوان گاو را گرفته به خانه آمد و تمام ماجرا را به مادر اظهار نمود رفته رفته خبر این گاو در شهر شایع شد و بنی‌اسرائیل برای خریداری بر خانه‌ی او هجوم آوردند و در قیمت گاو می‌افزودند آن جوان و مادر او راضی نمی‌شدند تا آنکه چنین قرار یافت که پوست گاو را بعد از ذبح و سلخ پر از زرّ کرده به آنها حواله نمایند آن جوان و مادر او حضرت موسی ﷺ را ضامن گرفته گاو را به دست بنی‌اسرائیل سپردند.[۱]

﴿فَذَبَحُوهَا﴾ «پس ذبح کردند بنی‌اسرائیل آن گاو را.» و ذبح: عبارت از قطع اعلای گردن است که متصل به جلد ذقن است و آن را حلق گویند و در گوسفند و بز و گاو و گاومیش مسنون همین است.

و نحر: عبارت از بریدن اسفل گردن است که متصل نحیر است و آن را لبه گویند و در شتر مسنون همان است و منظور در هر دو بریدن حلقوم و مری است و بریدن وداجین لازم آن است لیکن گردن شتر دراز می‌باشد اگر از اعلیٰ که حلق است ببرند انزهاق روح به دیر شود و موجب تعذیب حیوان گردد زیرا که معدن خون که مطیه‌ی روح حیوانی است در قلب و کبد و حوالی آنها است از این جهت شتر را نحر آمده.

معهذا اگر کسی شتر را هم ذبح کند جائز است چنانچه گوسفند و گاو را نحر هم جائز است، اما ترک اولی و خلاف مستحب می‌شود.

---

۱ - روح البیان (۱ / ۱۵۸- ۱۵۹) الناشر: دار الفکر - بیروت. تفسیر النیسابوري (۱ / ۲۴۳).

﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ ۷۱ «و نزدیک نبودند بنی‌اسرائیل که این کار بکنند.» زیرا که سؤال بر سؤال برای استکشاف خصوصیات آن گاو می‌آوردند بحدّی که رشته طولانی تفتیش ایشان منقطع شدنی نبود.

و نیز بسبب گرانی قیمت[1] این گاو از بذل این قدر زرّ وافر بخل می‌ورزیدند و نیز می‌ترسیدند که مبادا مقتول بعد از زندگی نام کسی بگیرد که موجب فضیحت شود[2] و قصاص گرفتن از او دشوار افتد لیکن حق تعالی از ایشان چار و ناچار این فعل کنانید.

و اگر بنی‌اسرائیل بگویند: که اسلاف ما در این واقعه اعراض از وحی الهی نکرده‌اند بلکه چون حضرت موسی تعیین قاتل را وابسته به ذبح کردن گاو ساختند و مناسبتی در میان این دو امر نبود از راه تعجب این قدر توقف نمودند اگر از ابتدا حضرت موسی تعیین قاتل می‌فرمودند اسلاف ما هرگز اعراض نمی‌نمودند؟

گوئیم: اطلاع این همه غلط است بلکه اسلاف شما از سرقصه اقرار بوحی الهی نداشتند و مستبعد می‌دانستند که حضرت موسی ﷺ را به وحی اطلاع بر این امر غیب واقع خواهد شد و الّا بر یکدیگر تهمت خون نمی‌انداختند و قاتل، خود اقرار می‌کرد و اگر این را باور ندارید پس یاد کنید سرقصه را.

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ «و یاد کنید آن وقت را که کشتید شما جانی را.» که نامش عامیل[3] بود و هر چند کشنده یکی از شما بود لیکن چون این قتل در میان شما واقع شد و از تحقیق قاتل تقاعد نمودید گویا همه شریک قتل شدید و کاش یک گناه قتل در شما بوقوع می‌آمد شما گناه دیگر بر آن افزودید.

﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ «پس یکی از شما مردیگر را می‌انداخت در آن مقدمه.» و می‌گفت که فلانی مرتکب این کار است نه من و اصل این صیغه «تدارأتم» است «تاء» را در دال ادغام کردند و احتیاج به همزه‌ی وصل واقع شد «تدارأ» به معنی تدافع است یعنی یکی مردیگری را دفع

---

۱ -ذکره الطبري ۱/ ۳۵۴، «ابن أبي حاتم» ۱/ ۴۲۶، «تفسیر ابن کثیر» ۱/ ۱۱۹، (وقال: وفي هذا نظر، لأن الثمن لم یثبت إلا من نقل بني إسرائیل. وانظر: «الدر المنثور») ۱/ ۱۵۲.

۲ -ذکره الطبري في «تفسیره» ۱/ ۳۵۵ - ۳۵۶، و«ابن کثیر»، وقال: (ذکره ابن جریر، ولم یسنده عن أحد). «تفسیر ابن کثیر» ۱/ ۱۱۹الصحیح: أن ابن جریر الطبري ذکره بسنده عن وهب.

۳ - انظر: البحر المحیط (۱/ ۲۴۹)، مفحمات الأقران ص۴۳.

کند و در چاهی یا کوهی بیندازد.[۱]

پس این «تدارأ» گناه دیگر شد که تهمت ناحق با هم نمودند و دلیل گشت که شما را به آمدن وحی بسوی حضرت موسی ﷺ یقین کامل نیست و اطلاع ایشان را بر قاتل از جانب غیب مستبعد می‌دانید.

﴿وَٱللَّهُ مُخۡرِجٞ﴾ «و خدای تعالی بیرون برآرنده است از پرده مستوری.»

﴿مَّا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾٧٢ «چیزی را که شما می‌پوشیدید.» از حال قاتل و از نفاق و ضعف یقین خود.[۲] و لهذا حضرت موسی ﷺ را نفرمود که نام قاتل بگیرند که مبادا شما تکذیب کنید و قاتل قسم دروغ خورد که من نکشته‌ام پس باز مقدمه در پرده ماند و همین است عادت مستمره‌ی الهی که چون بنده از بندگان او بر چیزی مداومت می‌کند خواه آن چیز نیک باشد یا بد البته او را حق تعالی بر مردم ظاهر می‌کند و حال او را مستور نمی‌دارد به خلاف آنکه یک دو بار از بنده تقصیری واقع شود و بر آن ندامت کند و در اخفای آن کوشد که حق تعالی نیز او را در کنف رحمت خود مستور می‌دارد و پرده‌دری نمی‌فرماید.

بیان عمل صالح و مرد مؤمن

در مستدرک حاکم به سند صحیح از ابوسعید خدری ﷺ روایت آمده: که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: (لَوْ أَنَّ رَجُلًا عَمِلَ عَمَلًا فِي صَخْرَةٍ لَا بَابَ لَهَا وَلَا كُوَّةٌ لَخَرَجَ عَمَلُهُ إِلَى النَّاسِ كَائِنًا مَا كَانَ.)[۳]

و بیهقی از حضرت امیرالمومنین عثمان ﷺ آورده که: قَالَ رَسُول الله ﷺ: (من كَانَت لَهُ

---

۱ - وانظر: «تفسير البغوي» ۱/ ۸۴. «تفسير الثعلبي» ۱/ ۸۵ أ. وانظر: «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۲۶. «تفسير الماوردي» ۱/ ۳۶۷. وذكر الطبري في معنى الآية قولين: الأول: اختلفتم وتنازعتم، والثاني: تدافعتم، قال: وهو أي: القول الثاني قريب من المعنى الأول ۱/ ۳۵۶. وذكر ابن فارس: أن (الدرء) مهموز: أصل واحد بمعنى: الدفع. «مقاييس اللغة» (درى) ۲/ ۲۷۱. انظر: «تفسير «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۴۳۷، وللأخفش ۱/ ۲۸۳، و«البيان» ۱/ ۹۵، «الدر المصون» ۱/ ۴۳۴.

۲ - قال الزجاج: (الأجود في (مخرج) التنوين، لأنه ميعاد لما يستقبل، أو للحال) «معاني القرآن» ۱/ ۱۲۶، وانظر: «الكشاف» ۱/ ۲۸۹، «البحر المحيط» ۱/ ۲۹۵.

۳ - أخرجه أحمد (۳/ ۲۸، رقم ۱۱۲۴۶)، وأبويعلى (۲/ ۵۲۱، رقم ۱۳۷۸)، قال الهيثمى (۱۰/ ۲۲۵): إسنادهما حسن. وابن حبان (۱۲/ ۴۹۱، رقم ۵۶۷۸)، والحاكم (۴/ ۳۴۹، رقم ۷۸۷۷)، وقال: صحيح الإسناد.

سريرة صَالِحَة أَو سَيِّئَة أظهر الله عَلَيْهِ مِنْهَا رِدَاء يعرف بِهِ» قَالَ الْبَيْهَقِيّ: الْمَوْقُوف أصح.)[۱]

و ابوالشیخ به سند ضعیف از انس بن مالک ﷺ روایت نموده: که روزی آن حضرت به یاران خود فرمودند: که مؤمن کیست؟ عرض کردند که خدا و رسول بهتر می‌دانند فرمودند مؤمن آن است که حق تعالی او را از این جهان نمی‌برد تا آنکه گوشهای او را پُر کند از آن ثناء و صفت که محبوب او است و اگر بنده از بندگان خدا عمل تقوی بجا آرد در خانه که اندرون هفتاد خانه باشد و بر هر خانه دروازه آهن باشد البته او را حق تعالی چادر عمل او بپوشاند تا مردم، آن عمل را مذکور کنند و زیاده از آنچه می‌کند به او نسبت نمایند. صحابه ﷺ عرض کردند که یا رسول الله ترویج و اظهار عمل، خود مکافات تقوی او شد زیادتی را چه وجه باشد؟ فرمودند که مرد متقی اگر استطاعت یابد از حد عمل خود زیاده نماید حق تعالی در تشهیر زیادتی، مکافات این نیت او می‌فرماید.[۲]

بیان مرد فاجر

باز آن حضرت ﷺ فرمودند: که فاجر کیست؟ مردم گفتند خدا و رسول بهتر می‌دانند فرمودند که فاجر همان است که قبل از گذشتن این جهان بدگوئی خود را به گوشهای خود بشنود اگر بنده از بندگان خدا در خانه که اندرون هفتاد خانه باشد و بر هر خانه دری از آهن محکم بسته باشد کار بدی به عمل آرد البته حق تعالی چادر عمل او را برو بپوشاند تا مردم آن عمل را مذکور کنند و زیاده از آنچه او می‌کند به او نسبت دهند صحابه ﷺ عرض کردند که یا رسول الله در این جا وجه زیاده‌گوئی چه باشد؟ فرمودند: مرد فاجر مستعد آن است که اگر مقدور یابد در فسق و فجور افزاید، حق تعالی مکافات این نیت بد او می‌فرماید.[۳]

---

۱ - أخرجه أبو نعيم في الحلية (۲۱۵/۱۰). الدر المنثور (۱ / ۱۹۳).

۲ - أخرجه أيضًا: الضياء (۱۰۱/۵، رقم ۱۷۲۲)، ذكره الحكيم (۸۳/۴). وأخرجه أيضًا: البيهقي في شعب الإيمان (۳۵۹/۵، رقم ۶۹۴۳) أخرجه الديلمي (۶۰/۲، رقم ۲۳۳۹). كنز العمال (۸۴۳۰).

۳ - راجع: المصادر السابق.

سوالی مشهور نحوی

باقی ماند در اینجا سؤالی مشهور نحوی و آن، آن است: که ﴿مُخۡرِجٞ﴾ صیغه اسم فاعل است و در ﴿مَّا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ عمل نموده او را به مفعولیت نصب کرده است حال آنکه بمعنی ماضی است چه اخراج مکتومات بنی‌اسرائیل خصوصاً در مقدمه قتل «عامیل» مذکور را هزاران سال گذشت و در صحت عمل اسم فاعل اعتبار معنی استقبال، شرط است در این‌جا بی‌تحقق شرط عمل، چگونه عامل شد؟

جوابش: آنکه اخراج مکتومات بنی‌اسرائیل خصوصاً هر چند نسبت بوقت خطاب ماضی است اما نسبت بوقت تدافع و اختلاف مستقبل است و اعتبار معنی استقبال در صحت عمل اسم فاعل، نسبت بوقت خطاب ضرور نیست، نسبت بوقت واقعه‌ی سابقه در کار است و بس.

لیکن بر این جواب متفرع می‌شود سؤالی دیگر: که جمله‌ی ﴿وَٱللَّهُ مُخۡرِجٞ﴾حال است از ﴿فَٱدَّٰرَٰٔتُمۡ﴾ پس مضمون این جمله می‌باید مقارن تدافع و اختلاف باشد نه مستقبل از آن و شک نیست که اخراج مکتومات مقارن تدافع و اختلاف نبود؟

جوابش: آنکه این جمله حال مقدره است از قبیل «جاءنی زید معه صقر وهو صاعد به غدا» و مختصر کلام آنکه در وقت خطاب حکایت آنچه در وقت (تدارأ) و تدافع مستقبل بود می‌فرمایند چنانچه در آیت ﴿وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٞ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِ﴾ حکایت حال فرموده‌اند و یحتمل که این جمله معترضه باشد پس اشکال وارد نشود.

القصه برای اظهار قاتل ما شما را امر کردیم به ذبح گاوی و چون ذبح گاو کردید.

﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ﴾ «پس گفتیم ما که بزنید این نفس مقتوله را.» و تذکیر ضمیر باعتبار قتیل است و نکته در عدم اعتبار نفس برای مرجعیت ضمیر آن است که ضرب نفس مفارقه از بدن میت ممکن نیست پس اگر «اضۡرِبُوها» می‌فرمودند بظاهر تکلیف مالایطاق می‌نمودند و محتاج بتاویل می‌شد بخلاف قتل، که مورد ذم و عقاب همان قتل است که بر نفس وارد شود و تعلق او را از بدن زایل سازد بلکه در حقیقت قتل همان است و بس.

﴿بِبَعۡضِهَا﴾ «بعضوی از اعضای آن گاو.» تا زنده شود و بقاتل خود خبر دهد و از وی طلب قصاص نماید. و اختلاف است در آنکه آن عضو کدام عضو بود بعضی گفته‌اند زبان آن گاو

بود زیرا که منظور از زنده کردن آن مرده، محض گویا کردن بود و این معنی را مناسبت به زبان بیشتر است. و بعضی گفته‌اند عجب‌الذنب آن گاو بود و عجب‌الذنب نام استخوانی است که دم جانوران بر آن می‌روید، زیرا که در حدیث شریف وارد است که تا روز حشر همه اجزای آدمی و حیوانات خواهد ریخت و کهنه خواهد شد مگر این استخوان که باقی خواهد ماند.[۱]

و از همین استخوان ترکیب خلقت معادیه شروع خواهند کرد و عماد بدن همین استخوان است. و بعضی گفته‌اند پاره‌ی از گوشت که بین‌الکتفین می‌باشد و بیشتر مستکن روح حیوانی که در حوالی قلب و کبد منتشر است، همان است.

و اصح آن است: که آن بعض معیّن نبود بلکه مخیر بودند در آنکه به هر بعضی که بزنند حق تعالی نزد زدن، آن مرده را بقدرت خود زنده سازد آری در وقتیکه ذبح بقره کرده باشند کسی زبان را و کسی ران را و کسی گوشت پاره‌ی دیگر را زده باشد، ناقلان آن؛ این همه را نقل کردند و دانستند که این همه بامر الهی بود.[۲]

القصه: بنی‌اسرائیل بعد از ذبح بقره آن مرده را به اعضای گاو زدند و زنده شد و ایستاد در آن حالت که رگهای حلق او فواره صفت بخون می جوشیدند و از حال قاتل خود خبر داد که فلانی مرا کشته است تا وارث مال من شود حضرت موسی ﷺ از آن قاتل اقرار کنانیدند و بعد از اقرار به قصاص رسانیدند و از آن باز حکم شریعت چنین آمد که قاتل از میراث مقتول محروم باشد گو علاقه پدری و پسری و برادری و غیر آن داشته باشد در حدیث شریف وارد است که: (مَا وَرِثَ قَاتِلٌ بَعْدَ صَاحِبِ الْبَقَرَةِ)[۳]

---

۱ - أخرجه مسلم (۴/ ۲۲۷۱، رقم ۲۹۵۵) ، وأبو داود (۴/ ۲۳۶، رقم ۴۷۴۳) ، والنسائي (۴/ ۱۱۱، رقم ۲۰۷۷) .

۲ - هذه الأقوال، عن ابن عباس، والضحاك، وسعيد، في «تفسير الثعلبي» بنصها ۱/ ۸۵ أ. وذكر الطبري عن مجاهد وقتادة: بالفخذ، وعن السدي: بالبضعة التي بين الكتفين، وعن أبي العالية: بعظم من عظامها، وعن ابن زيد: بعضو من أعضائها. ثم قال الطبري: (والصواب من القول عندنا، أنه يقال: أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب، ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة، على أي أبعاضها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به .... ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها، فأحياه الله). «تفسير الطبري» ۱/ ۳۵۹ - ۳۶۰، وانظر: «تفسير ابن كثير» ۱/ ۱۱۹ - ۱۲۰.

۳ - روى عبد الرزاق في «المصنف» (۱۷۷۹۴)، عن عبيدة قال: أول ما قضي أن لا يرث القاتل في صاحب بني إسرائيل. وروى ابن أبي شيبة في «المصنف» (۳۵۹۱۵)، عن ابن سيرين قال: أول ما منع القاتل الميراث؛ لمكان صاحب البقرة. وأخرجه الطبري: ۲ / ۱۸۴، وذكره ابن كثير: ۱ / ۱۹۴ .

سؤالی جواب طلب

باقی مانـد در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنسـت: که مذکور اقـرار کنانیدن حضرت موسی ﷺ از قاتل در اخبار نیامده و به گفته مقتول قصاص نتوان گرفت؟

اکثر اهل فقه جواب این سؤال به این نوع داده‌اند: که چون مقتول بعد از موت زنده شده بود و حـال برزخ و نمونه‌ی عـذاب اخروی را دیده آمـده قول او بجای دو شـاهد معتبر بلکه بالاتـر از آن شـد. آری تـا وقتی که مقتول نه مرده اسـت و حال برزخ را معاینه نکرده احتمال صدق و کذب در کلام او راه می‌یابد و گفته او در تعیین قاتل معتبر نمی‌شود.

لیکـن موافق قاعـده‌ی کلامیـه در ایـن جواب خدشه‌ایسـت قـوی؛ زیرا که اهـل کلام در بحث معجزات چنین تقریر کرده‌اند که: اگر به دعای پیغمبری، مرده زنده شـود و شـهادت بر صـدق نبوت آن پیغمبـر دهد یا تکذیـب آن پیغمبر نمایـد معتبر نمی‌باشـد بلکه معجزه آن پیغمبر، نفس احیای میت اسـت شـهادت او را به موافقت دعـویٰ نبوت و مخالفت آن دخلـی نیسـت زیـرا کـه میت اسـت چون زنده شـد عقل و شـعور و خیال و وهم انسـانی که محـل خطـا در معرفـت اسـت او را بـه هم رسـیده حکم او حکم دیگر افراد انسـان اسـت که شـهادت آنها بکار نمی‌آید و اگر جانوری یا سـنگی یا درختی به دعای پیغمبر در نطق آمد و شهادت بر صدق دعویٰ نبوت داد، معتبر است و اگر تکذیب کرد نیز معتبر است و اهانت شد در حق مدعی نبوت در رنگ اهانت مسلیمه‌ی کذاب و اخوان او زیرا که نطق جمادات و حیوانات از تصنع خیال و وهم نیسـت بلکه نطق غیبی اسـت احتمال صدق و کذب در آن گنجایـش نـدارد پس موافق این قاعـده باید که گفته مرده بعـد از حیات محتمل صدق و کذب ماند که زور و تلبیس در کلام، شـیوه‌ی انسـان اسـت و گفته او در تعیین قاتل معتبر نشود تا اقرار قاتل در میان نباشد؟

پس جواب صحیح آن اسـت: که چون حق تعالی ایشـان را امر فرمود و گفت که به زدن بعضـی از اعضـای او مـرده زنده خواهد شـد و از حال قاتل خبر خواهـد داد پس در حقیقت شهادت بر صدق خبر این مرده بالخصوص نیز از جناب الهی ثابت شد لهذا بقول آن مرده قصـاص گرفتـن روا آمد بدون حاجت به اقرار قاتل، و مرده‌ای دیگر را بر آن مرده قیاس نباید کـرد کـه او منصوص الصدق بـود در این خبر، بالخصـوص و لو التزاما، و ایـن هم در صورتی

است که اقرار قاتل به دیدن این معجزه باهره و حالت هولناک متحقق نشده و هوبعید غاية البعد ظن غالب آن است که قاتل هم اقرار یا سکوتی که قایم مقام اقرار توان داشت، نموده باشد.[۱]

و در حدیث صحیح وارد شده که در زمان آن حضرت ﷺ دختری از انصار که زیور نقره در گلو و دست و پا داشت برای بازی برآمده رفت، یهودی لعین او را در خرابه کشت و زیور او را ربود چون وارثان او را خبر شد تک و دو کرده آن دختر را یافتند و هنوز رمقی در و باقی بود پیش آن حضرت ﷺ آوردند آن حضرت ﷺ فرمودند که نام اهل محله پیش او بگیرید که فلانی ترا کشته است یا فلانی؟ تا آنکه نام یهودی گرفتند او سر جنبانید که آری، آن حضرت ﷺ آن یهودی را طلبیده قصاص گرفتند.[۲] و در بعض روایات آمده که آن یهودی اقرار هم کرد پس محتمل است که آن قاتل که حضرت موسی ﵇ از او قصاص گرفتند نیز اقرار کرده باشد و در روایات ذکر اقرار او ساقط گشته.

بیان مسئله دیت و قصاص

حالا حکم این مسئله در شریعت باید دریافت و شریعت حضرت موسی ﵇ نیز مطابق همین شریعت است در این باب چنانچه توریت مقدسه به آن ناطق است اگر مرد که اثر قتل و جراحت در وی یافته شود و در جای افتاده باشد و قاتل او معلوم نشود نزد امام اعظم ﵀ از اهل آن محله یا اهل آن دیه که مقتول در آن افتاده باشد یا دیه اقرب اگر مقتول در صحرا باشد پنجاه کس صالح معتبر را قسم به خدا باید داد که نه ما کشته‌ایم این مقتول را و نه از قاتل خبر داریم، اگر قسم خوردند از تمام اهل آن محله یا آن دیهی دیت باید گرفت و خلاص باید کرد و اگر از قسم خوردن ابا ورزیدند آنها را در حبس باید داشت تا قسم خورند یا قاتل را تحقیق کرده نشان دهند که این قدر جمع کثیر از یک محله یا یک دیه بی خبر

---

۱ - انظر: الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (۱ / ۴۵۷) التفسير الكبير (۳ / ۵۴۴).

۲ - رواه البخاري ۱۲ / ۱۸۰ في الديات، باب من أقاد بالحجر، ومسلم رقم (۱۶۷۲) في القسامة، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره، وأبو داود رقم (۴۵۲۷) و (۴۵۲۸) و (۴۵۲۹) و (۴۵۳۵) في الديات، باب يقاد من القاتل، وباب القود بغير حديد، والترمذي رقم (۱۳۹۴) في الديات، باب ما جاء فيمن رضخ رأسه بصخرة، والنسائي ۸ / ۲۲ في القسامة، باب القود من الرجل للمرأة.

نمی‌توانند ماند از واقعه که در آن دیه یا محله واقع شده باشد.

و نزد امام شافعی رحمه الله تفصیل است: اگر تهمت قتل بر جماعه‌ی از آن محله یا دیه باشد به این نوع که ظن غالب حکم می‌کند که ایشان کشته باشند مانند آن که جماعه در خانه یا در صحرا جمع شدند بعد از آن متفرق شدند و یکی را کشته گذاشتند یا اهل آن محله یا آن دیه با این مقتول عداوت داشتند و عداوت آنها با او امر مشهور بود پس اولیای مقتول را باید گفت که تعیین کرده نام یکی را، از آن جماعه پنجاه قسم بخورند که فلانی قاتل این شخص است و بعد از قسم خوردن اینها از مال آن شخص دیت باید دهانید و قصاص نیست.

و امام مالک و امام احمد رحمه الله می‌گویند: که اگر قتل عمد را مدعیان به قسم خوردن ثابت کرده باشند قصاص باید گرفت و اگر تهمت نباشد پس بطور امام اعظم رحمه الله از اهل آن محله یا آن دیه قسمها گرفته و دیت دهانیده خلاص باید کرد.[1]

القصه: حق تعالی بعد از فرمودن بذبح بقره و زدن بعضی از اعضای او را به میت و زنده شدن آن مرده و خبر دادن او بقاتل خود و باز مرده افتادنش بجماعه‌ی بنی‌اسرائیل فرمود:

﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِ ٱللَّـهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ «چنانچه این مرده را محض بقدرت خود بحضور شما زنده ساخت و کلام او را شنیدید همچنان زنده خواهد کرد مردگان را.» نزدیک نفخ صور نه بسبب آن نفخ و نه بسبب دیگر از اسباب بلکه برای محض مجازات و اقامت عدل و اجرای قصاص زیرا که در اینجا هم غیر از مس اعضای بقره مذبوحه به بدن میت هیچ سببی واقع نشد و ظاهر است که مس میت به میت سبب حیات نمی‌باشد آری چون عدل و انتقام از قاتل منظور بود و مقتول را تشفی بدون آن حاصل نمی‌شد اراده‌ی الهی متعلق شد به آنکه مرده را زنده فرموده از زبان او تعیین قاتل و دعوی قصاص بکناند و قاتل را در عوض او حکم بکشتن فرماید و این معنی در آخرت برای اقامت عدل عام و انتقام از جمیع ظلام باعث قوی بر

---

۱ - انظر: البدائع ۷ / ۲۸۶ وما بعدها، ابن عابدين ۵ / ۴۰۳، وتكملة فتح القدير ۸ / ۳۸۸. والقليوبي على شرح المنهاج ۴ / ۱۶۶ وما بعدها، والشرح الكبير ط دار الفكر ۴ / ۲۳۵ وما بعدها، وغاية المنتهى ط الشيخ علي آل ثاني ۳ / ۳۰۸، والمغني لابن قدامة ط المنار الأولى ۱۰ / ۳ وما بعدها. شرح الخرشي ۸ / ۵۱، والأنوار لأعمال الأبرار ۲ / ۵۸، والمغني والشرح الكبير ۱۰ / ۴، وكشاف القناع ۶ / ۷۳.

احیای اموات است.

﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(۷۳) «و می‌نماید شما را حق تعالی -نشانهای قدرت و حکمت و عدالت خود- تا باشد که شما بفهمید و باندیشید.»

بیان چند چیز که بکار آمدنی است

پس از آن جمله آیاتی که از این قصه روشن شد چند چیز به کار آمدنی است: اول آنکه زدن اعضای میت براعضای میت دیگر چون موجب حصول حیات شد، بالیقین معلوم گشت که موثر در ایجاد عالم همان ذات مسبب است نه اسباب.

دوم: آنکه چون کسی خواهد که فیضی را از عالم غیب بر خود یا بر خاندان خود نازل کند پس طریقش آن است که تقدیم ذبح و قربان و دیگر میراث و خیرات نماید تا به برکت آن مطلب او حاصل شود.

سوم: آنکه سخت گیری از طرف خود موجب سختگیری از جانب خدا است و مسارعت در امتثال او امر و نواهی الهی فی‌الفور موجب سهولت و آسانی و مقبولی.

چهارم: آنکه یتیمان را حق تعالی مورد لطف و رحمت خود می‌سازد بحکم (تَخَلَّقُوا بِأَخْـلَاقِ الله.)[1] مراعات حال یتیمان و حفظ مال ایشان و استرباح تجارات آنها بر کافه‌ی خلائق لازم است.

پنجم: آنکه هر که عیال خود را بر خدا گذاشت و مال خود را در حفظ وکلات الهی سپرد حق تعالی این قِسم او را نفع بر نفع بخشید.

ششم: آنکه بِرّوالدین و خدمت مادر و پدر موجب نزول رحمت و برکت از جناب الهی است.

هفتم: آنکه مالی که به آن تقرب بخدا جویند و از بذل آن ثواب جزیل خواهند، باید که بهترین مالها باشد و نفیس‌ترین مرغوبات و بیش قیمت‌ترین آنها، چنانچه بقره‌ی مذکوره بود و لهذا در حق اضحیه و قربانی تاکید تمام آمده که لاغر و عیب‌دار نباشد.

۱- (التخلق بأسماء الله أو بأخلاق الله): بدائع الفوائد ۱/۱۶۴ مهم. عدة الصابرين ص / ۳۶. المقصد الأسنى للامام الغزالي ص / ۲۰.

هشتم: آنکه بنی‌اسرائیل را تنبیه و عبرت شود که چون گوساله‌ی زرّین را که ساخته سامری بود به تعظیم بیش آمدند در عوض آن کشتن هفتاد هزار تن از خویشان و دوستان خود لازم افتاد تا توبه‌ی ایشان صحیح شد و این گاو زرّین را که بتودهای زرّ خریدند و بحکم الهی ذبح کردند موجب ظهور چنین خارقه‌ی عجیب گردید که مرده برسانیدن عضوی از اعضای او زنده شد تا بدانید که گوساله‌پرستی بخلاف حکم الهی این وبال و نکال دارد و گاوکشی موافق حکم الهی و به قصد تقرّب بسوی او این برکت نمایان ولنعم ما قیل:

بیت:

که بی‌حکم شرع آب خوردن خطاست　　　و گر خون بفتوی بریزی رواست

سؤالی جواب طلب

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست: که ذکر کشتن «عامیل» را که سر قصه بود چرا مقدم برامر به ذبح بقره نفرمودند چنانچه حق قصه بود چرا مرعی نداشتند؟

جواب لطیفی از این سؤال در سیاق تفسیر گذشته است تأمل باید نمود اما آنچه دیگر مفسران نوشته‌اند، آن است: که اگر چنین می‌کردند همگی یک قصه می‌شد و غرضی که منظور است حاصل نمی‌شد زیرا که غرض از بیان این قصه در این مقام اولاً آن است که اسلاف شما حضرت موسی ﵇ را در تبلیغ حکمی از احکام الهی که وجه حکمت آن در فهم ناقص ایشان نمی‌آمد تهمت به استهزاء و تمسخر کردند و باز در امتثال آن امر مقدس مبادرت و سرعت نکردند بلکه بار بار کنجکاوی آغاز نهادند و این دلالت می‌کند برآنکه نزد ایشان وحی الهی را وقعی نبود و از فرموده‌ی حضرت موسی ﵇ حسابی برنمی‌داشتند و همین است داء عضال امم که نسبت به انبیای خود ضعیف‌الاعتقاد می‌باشند و مصالح عقلیه را مقدم براحکام شرعیه می‌سازند.

و ثانیا آن است: که شما به این مرتبه قبیح‌الافعال واقع شده‌اید که اسلاف شما در آن زمان، قتل نفس محرّمه کرده یک دیگر را متهم می‌ساختند و در کتمان این واقعه کوشیدند حال آنکه وحی نازل می‌شد و همچو پیغمبر اولی‌العزم در میان آنها موجود پس تفریق این قصه برهردو غرض موافق تربیت ضرور افتاد. آری اشتباهی که از تفریق قصه

به هم می‌رسید آن است که کسی این دو واقعه یک قصه را دو قصه فهمیده در غلط افتد علاجش فرموده‌اند که ضمیر ﴿بِبَعۡضِهَا﴾ را راجع به بقره گردانیده گویا تصریح به اتحاد قصه نموده‌اند، والله تعالی اعلم باسرار کلامه.[1]

بیان حرمان میراث

و نیز در اینجا باید دانست: که قاتل عمد و خطا هر دو در حرمان از میراث مقتول برابرند به اجماع علمای، اختلاف در آن است که اگر قاتل بر حق باشد و مقتول بر ناحق باز هم حرمان میراث مستحق است یا نه؟

امام اعظم رحمه الله می‌فرمایند: اگر عادل باغی را بکشد یا دافع صائل را بکشد محروم از میراث نمی‌گردد.

و امام شافعی رحمه الله می‌گویند: که در این صورت هم محروم از میراث می‌شود گو گناه و وزر ندارد.[2]

این است ختم کلام با بنی‌اسرائیل در باب اعتیاد ایشان به انکار احکام الهی حالا می‌فرمایند که عجیب‌تر از حال شما این است که آنچه موجب نرمی دلها و قبول نصیحت و پند می‌شود در حق شما بالعکس سبب سختی دلها و نصیحت ناشنوائی گردید زیرا که شما در عهد حضرت موسی علیه السلام گاهی کفر می‌ورزیدید و گاهی ایمان می‌آوردید و گاهی عصیان می‌نمودید و گاهی توبه و ندامت می‌کردید و گاهی نقض عهد و میثاق از شما بوجود می‌آمد و گاهی قبول آن و تاکید و تجدید آن و گاهی پیغمبر خود را می‌گفتید که ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗا﴾ و گاهی انقیاد و اطاعت خدا را آرزو می‌کردید که ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهۡتَدُونَ﴾ در این حالات مختلفه و طبایع متلونه دلهای شما فی‌الجمله نرمی می‌داشت و قابل قبول پند و صالح شنیدن نصیحت و خیر خواهی بود و مرض شما هر چند صعب می‌شد تخفیف هم می‌پذیرفت و بحد سوء مزاج مستحکم نه انجامیده بود.

۱- وانظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۳) «البحر المحیط» ۱/ ۲۵۸. «القرطبي» ۱/ ۳۷۸ - ۳۸۸».

۲- راجع: أحكام القرآن - الجصاص (۱ / ۴۳ ۴۵) . الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ۱۴۰۵ السراجية ص ۱۸ ط الحلبي، والشرح الكبير ۴ / ۴۸۵ ط الحلبي، والتحفة ص ۵۷ ط الحلبي، والعذب الفائض ۱ / ۲۳. حاشية الدسوقي ۴ / ۴۸۶ . التحفة الخيرية ص ۵۶.

﴿ثُمَّ﴾ «باز بعد از وقوع وقایع مذکوره و مشاهده‌ی آیات باهره‌ی منظوره.» که هریک از آنها در تعقل و تیقظ، نسخه‌ی جامعه بود علی‌الخصوص دیدن احیای میت در دنیا برای اثبات قصاص و اقامت عدل که دلیل واضح بروجوب احیای اخروی برای مجازات می‌شد.

﴿قَسَتْ قُلُوبُكُم﴾ «سخت و درشت شد دلهای شما.» ﴿مِّنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ «بعد از این همه خوارق و آیات که سبب نرمی دلها و قبول مواعظ و نصایح بود.»[1]

﴿فَهِيَ﴾ «پس آن دلها.» در سختی و درشتی، ﴿كَالْحِجَارَةِ﴾ «مانند سنگ است.»

نه مانند آهن زیرا که آهن را به آتش نرم توان کرد و دل‌های شما به آتش تخویف و ترهیب و ایعاد نرم هم نمی‌شود.[2]

﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ «یا آن دلها سخت‌تراند در سختی از سنگ نیز.» پس قابل آن نیستند که آنها را بسنگ تشبیه داده شود چه، ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ﴾ «و بتحقیق از جنس سنگ می‌باشد مانند کوهها.»

﴿لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾ «چیزی که روان می‌شوند از آن نهرها و جویها.» چنانچه کوه سوالک و امثال ذلک به این طریق که بعضی اجزای آن کوه منقلب می‌شود به هوا، باز به آب، و هوای دیگررا از جوانب بخود می‌کشند و آن هوای مجذوب را بقوت تبریدی که در آنهاست در رنگ خود آب می‌سازند یا به این طریق که ابخره‌ی بسیار در باطن زمین جمع می‌شوند و چون به سبب سنگلاخی کوه، ظاهرزمین نرم و مسام‌دار نمی‌باشد که از آن راه برآمده روند ناچار بقوت تمام مدافعت می‌کنند اجزای صلبیه حجریه را و بسبب این حرکت، آن ابخره آب می‌گردند و در اجزای کوه فرجهای واسع گشاد پیدا می‌شود و از آن فرجها سیلان و جریان نموده زمین را شق کرده نهری می‌گردند یا به این طریق که بعضی از حجار بحکم روحانیتی که دارند قبول داعیه حقانی که بوساطت انبیاء به آنها می‌رسد نموده در احاله و استحاله هوا به آب همان عمل می‌کنند که کوه می‌کرد و به موجب جریان، انهار می‌شود

---

۱ - الزجاج في «معاني القرآن» ۱/ ۱۲۸، وانظر «تفسير الطبري» ۱/ ۳۶۱ - ۳۶۲. الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۸۵ ب، والبغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۸۵.

۲ - انظر: «تفسير البغوي» ۱/ ۸۵، «تفسير ابن كثير» ۱/ ۱۲۱.

چنانچه در حجر موسوی که بضرب عصا از آن چشمه‌ها جاری می‌شد دیده و شنیده‌اید.[۱]
﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ﴾ «و بتحقیق از جنس سنگ چیزی است که شگافته می‌شود.» بسبب مدافعت آب قوی‌الجری از عقب آن، ﴿فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُ﴾ «پس می‌برآید از وی آب.»
اگر چه ضعیف‌الجری باشد چنانچه در چشمهای ضعیفة‌الجریان که ماده‌ی آن از عقب سنگ می‌آید در کوهستانها دیده می‌شود.
و فرق در صورت اول و این صورت به چند وجه است چنانچه از سوق تفسیر معلوم شد عمده‌ی فروق آن است که درآنجا خروق واسعه در مواضع مختلفه پیدا می‌شود و ماده محتسبه درون کوه بصورت آب منقلب شده می‌برآید و در اینجا شگاف طولانی قلیل‌العرض دریکجا بسبب مدافعت ماده از عقب حادث می‌گردد و ماده مدافعه راه یافته ترشح می‌کند.
﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ﴾ «به تحقیق از جنس سنگ چیزی‌ست که فرو می‌افتد.» از بالای کوه به پائین آن، ﴿مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِ﴾ «از- باد تند عاصفه که از- آثار قهرالهی است.» و سبب خشیت و ترس است از آن جناب، و دلهای شما نه نرم می‌شود چه جای آنکه آب شود و نمی‌شگافد که در آن پند و وعظ داخل شود چه جای آنکه اثر وعظ و پند را راه دهد تا بجوارح و آلات برسند و نه از مرتبه‌ی نخوت و تکبرو کبرخود فرو می‌افتد به تند باد حوادث و مصایب، این است حال دلهای شما و صفات قلبیه‌ی شما.
﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ ﴿٧٤﴾ «و نیست خدا غافل از آنچه بعمل می‌آرید.» از اعمال بدن و این صفات قلبیه و حالات درونی خود را به آن اعمال برمنصه‌ی ظهور جلوه‌گر می‌سازید پس هم دلهای شما و درونه‌ی شما خراب است و هم اعمال و ظواهر شما بی‌حساب.
و می‌توان گفت: که این است افعال و آثار سنگها که دلالت برفی‌الجمله نرمی می‌کنند و نیست خدا غافل از اعمال و افعال شما که همه آثار قسوت و سختی است و اصلا از نرمی نشانی نمی‌دهد.

۱- انظر: مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر(۳ / ۵۶۶).

چند سخن تحقیق طلب

باقی ماند در اینجا چند سخن تحقیق طلب: اول آنکه: سنگها را بصفت خشیت که بمعنی ترس است موصوف ساخته‌اند و شک نیست که ترسیدن بدون حیات و دانش نمی‌شود و سنگ از این هردو صفت عاری است پس وصف آنها به این صفت چگونه راست آید؟

جوابش: آنکه نزد اهل سنت و جماعت هریک را از جمادات و حیوانات روحی است مجرد که تعبیراز آن به «ملکوت کل شئ» در آیت ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ فرموده‌اند و آن روح مجرد حیّ و شاعر و درّاک است و صلوة و تسبیح هر جماد و حیوان که منطوق کلام الهی است در آیات بسیار مثل ﴿قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾، ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَـٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ به همان روح است لیکن آن روح را علاقه تدبیر و تصرف در ابدان آنها نیست و نه اثر آن روح بتوسط روح حیوانی می‌رسد بلکه در رنگ ارواح ملائکه که در ابدان خود بدون توسط روح حیوانی تصرف می‌نمایند این روح نیز پرتو و شعشعان بر جسم خاص خود می‌اندازد و در آن وقت از آن جسم افعال شعور و اراده سر برمی‌زند و این تعلق دائمی نیست تا مورد تکلیف و ثواب و عقاب شوند و در عالم آخرت ظهور آثار این ارواح در ابدان خود دائمی خواهد شد و به همین سبب شهادت خواهند داد و نطق خواهند نمود و اغصان و ثمار بهشت اجابت ندای بهشتیان خواهند کرد و در این نشأت که حکم ارواح در آن غالب نیست بقوت نفس قدسیه‌ی آن تعلق، پرتو می‌اندازد و باز مستور و محتجب می‌گردد.

بیان کلام کردن سنگهای که با پیغمبر ما کرده بودند

و از این است که اشجار و احجار و حیوانات عجم با انبیاء علیهم‌السلام و بفرموده‌ی انبیاء علیهم‌السلام تکلم و نطق و ادای شهادت و اجابت و امتثال اوامر نموده‌اند و قدر متواتر از آن از حضرات انبیاء علیهم‌السلام منقول و مروی شده.[۱]

از آنجمله آنکه آن حضرت بر کوه تشریف داشتند و کافران در تجسس آن حضرت ﷺ

---

۱ - الخصائص الکبری (۱ / ۱۵۹).

بودند که کوه عرض کرد که یا رسول الله ﷺ از اینجا فرود آئید مبادا بر پشت من شما را بگیرند و من شرمنده شوم.[1]

و در صحیح مسلم بروایت جابربن سمره ﷺ از آن حضرت ﷺ به ثبوت پیوسته که فرمودند: من می‌شناسم سنگی را در مکه که قبل از نبوت و بعثت برمن سلام می‌کرد. و از حضرت امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه تسلیم احجار بر آن حضرت ﷺ صحیح شده.[2]

و در صحیحین بروایت انس بن مالک ﷺ آمده که چون آن حضرت ﷺ را کوه احد به نظر آمد فرمودند که (هذا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ)[3] و در صحیحین بروایت ابوهریره و دیگر صحابه ﷺ آمده: که آن حضرت ﷺ قصه‌ی گاوی می‌فرمودند که او را شخصی حی کرده می‌برد بخاطرش رسید بروی سوار شد گاو گفت که ما را حق تعالی برای سواری نیافریده است برای زراعت آفریده شده‌ایم.[4] و همچنین گویا شدن گرگ نیز در حدیث شریف وارد است، و در صحیحین موجود.[5] و همچنین در صحیحین بروایت متعدده آمده که آن حضرت ﷺ و حضرت ابوبکر ﷺ و حضرت عمر ﷺ و حضرت عثمان ﷺ و حضرت علی ﷺ و حضرت طلحه ﷺ و حضرت زبیر ﷺ برکوه حرا تشریف داشتند سنگهای آن کوه بطور زلزله جنبیدن گرفتند آنحضرت ﷺ آن سنگ را لکد زدند و فرمودند که با ادب باش زیرا که برپشت تو نیست مگر پیغمبرو صدیق و شهیدان و بمجرد فرمودن آن حضرت ﷺ

---

۱ - تفاسیر السمعاني (۱ / ۹۶) معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي (۱ / ۱۳۲) التفسير المظهري (۱ / ۸۵) روح البيان (۱ / ۱۶۵).

۲ - أخرجه الطيالسى (ص ۱۰۶، رقم ۷۸۱) ، وأحمد (۹۵/۵، رقم ۲۰۹۳۱) ، ومسلم (۱۷۸۲/۴، رقم ۲۲۷۷) ، والترمذى (۵۹۲/۵، رقم ۳۶۲۴) ، والدارمى (۲۴/۱، رقم ۲۰) ، وابن حبان (۴۰۲/۱۴، رقم ۶۴۸۲).

۳ - أخرجه البخاري في الصحيح ۶ / ۸۳ - ۸۴، كتاب الجهاد (۵۶)، باب فضل الخدمة في الغزو (۷۱)، الحديث (۲۸۸۹)، ومسلم في الصحيح ۲ / ۹۹۳، كتاب الحج (۱۵)، باب فضل المدينة (۸۵)، الحديث (۴۶۲ / ۱۳۶۵).

۴ - رواه البخاري ۷ / ۴۲ في فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمربن الخطاب ﷺ، وباب قول النبي ﷺ « لوكنت متخذاً خليلاً» وفي الحرث والزراعة، باب استعمال البقر للحراثة، وفي الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم رقم (۲۳۸۸) في فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق، والترمذي رقم (۳۶۸۱) و (۳۶۹۶) في المناقب، باب مناقب أبي بكر، وباب مناقب عمربن الخطاب ﷺ.

۵ - أخرجه مسلم في صحيحه -كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ، (۴ / ۱۸۵۷، ۱۸۵۸/ حديث رقم ۱۳).

کوه ساکن شد.[۱]

و آواز کردن ستون حنانه به سبب مفارقت آن حضرت ﷺ آنقدر مشهور است که محتاج به بیان نیست و گریه کردن آن ستون و سکوت او چون آن حضرت ﷺ او را دربر گرفتند، صریح دلالت بر شعور و حیات او می‌کند.[۲]

و آیه ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِ﴾ اصرح آیات است در این باب و ابعد از تاویل الی غیر ذلک من الدلائل الواضحة الباهرة.

سؤال دوم آنکه: اگر مراد از این آیت، طعن کفار و فجار سنگ دل است به آنکه سنگها اوامر الهی را بجا می‌آرند و از او می‌ترسند و شما اوامر او را بجا نمی‌آرید و نمی‌ترسید پس محل خفاست زیرا که الهامات جبلیه را و مقتضیات طبعیه را نه انسان اباء می‌کند و نه احجار و اشجار، و اوامر و نواهی شرعیه و تکلیفات را قبول نمودن از احجار و اشجار و جمادات کی ثابت شده تا به سبب آن الزام توان داد و به سبب عدم قبول نمودن آن ایشان را از سنگ سخت‌تر توان گفت؟

جوابش: آنکه الهامات جبلیه را قبول کردن هرچند فیمابین احجار و فجار سنگدل مشترک است لیکن در کمال احجار و امثال آنها همین قدر کافی و بسنده است زیرا که نشاه‌ی آنها جمادی است و فجار سنگدل را قبول آن دواعی و الهامات اصلا بجوئی نمی‌ارزد زیرا که کمال انسان موافقت الهام ناموسی و قبول احکام تکلیفیه است که بواسطه رسولان و وارثان آنها می‌رسد، پس جمادات است بحد کمال خود می‌رسند و انقیاد الهامی که در خور ایشان است می‌نمایند و فجار سنگدل بحد کمال خود نمی‌رسند و انقیاد الهامی که در خور ایشان است نمی‌کنند پس در سختی و درشتی از سنگ سخت‌تر شدند و این بمثابه‌ی آن است که گویند امسال تابستان گرم‌تر از زمستان است یعنی گرمی تابستان در شدت و کمال زیاده‌تر از سردی زمستان است که مقتضای آن موسم است.

---

۱ - أخرجه مسلم في الصحيح ۴ / ۱۸۸۰، كتاب فضائل الصحابة (۴۴)، باب من فضائل طلحة والزبير. . (۶)، الحديث (۵۰ / ۲۴۱۷).

۲ - رواه البخاري ۲ / ۳۲۲ في الجمعة، باب الخطبة على المنبر، وفي المساجد، باب الاستعانة بالنجار والصناع في أعواد المنبر والمسجد، وفي البيوع، باب النجار، وفي الأنبياء، باب علامات النبوة في الإسلام، والنسائي ۳ / ۱۰۲ في الجمعة، باب مقام الإمام في الخطبة.

بیان آنکه قلوب چهار مرتبه دارند

سؤال سوم: آنکه در مقام مفاصله‌ی قلوب کفار سنگدل و احجار سه قسم از سنگها را یاد فرموده‌اند حال آنکه ذکر یک قسم هم در این معنی کافی بود این اطناب را چه وجه است؟

جوابش: آنکه ذکر سه قسم از سنگ، اشاره است به معرفت سلوکیه زیرا که نزد اهل سلوک قلوب بر چهار مرتبه‌اند:

اول: قلبی که در نور الهی مستغرق شود و نابود گردد و در بحر علمی مستهلک و فانی و از آن قلبی انهار معرفت می‌جوشد و سبب حیات دلهای مسترشدان و مستفیضان می‌گردد و این قلب از قلوب اهل‌الله و سابقین است.

و قلب دوم: قلبی است که از دریای علم سیرشده باعث نفع خلائق گشته و این قلب از قلوب علمای راسخین است.

سوم قلبی: که به انقیاد و استسلام اطاعت موصوف است و این قلب از قلوب زهاد و عباد و پرستندگان است.

و ادنای احوال سنگ آن است که هبوط من خشیة الله نماید یعنی انقیاد حکم طبعی را که حق تعالی بر او حاکم ساخته است و آن میل بمرکز است علی الاستقامت و چون از این حد ترقی می‌کند آب را راه می‌دهد و مسام ضیقه بسبب لطافت شکافت جواهر او در او پیدا می‌شوند که از آن راه ترشح آب ممکن می‌شود باز چون از این حد هم ترقی می‌کند قوت احاله و استحاله‌ی هوا به آب در وی حادث می‌گردد و منشاء انهار می‌شود.

چهارم: قلب غیرمتاثر که به جهت کمال تمرد و تجبّر بی‌خوف و خشیه به لین و رفق بقبول فیض علمی موصوف نمی‌شود و تن باطاعت نمی‌دهد و این قلب از قلوب کفار و فجار است و هیچ چیز از جواهر محسوسه و اشیای صلبیه با این قلب مشابهت ندارد.[۱] و در حدیث شریف وارد است که آنچه مرا خدای تعالی از هدایت و علم داده است مشابه است به باران بسیار که بر زمینی بارید پس از جمله‌ی آن زمین، قطعه‌ی بود پاک و پاکیزه و نرم آب را فرو برد و کاه و هیمه بسیار را برآورد و بسبب آن نفع عام متحقق شد و قطعه‌ی

---

۱ - راجع: روح البیان (۱ / ۱۶۳ - ۱۶۶).

دیگر بود سخت و نشیب آب را در خود جمع کرده نگهداشت و از آن هم نفعی مائی بمردم رسید که آب خوردند و زراعات خود را آب دادند و مواشی خود را سیر کردند و قطعه‌ی دیگر بود که شوره زار هموار است نه آب در وی فرو می‌رود و نه در آن آب جمع شده می‌ماند یا بکار کسی بیاید یا هیمه و کاه را برویاند و همین است مثال کسی که هدایت را قبول کرد و خود هم علم حاصل کرد و دیگران را هم تعلیم نمود و مثال کسی که سری به این سو برنداشت و بهیچ وجه تمتع نگرفت.[1] و بعضی از مفسرین به آن رفته‌اند که این هرسه قسم سنگ اشاره است به آن دواعی الهیه که به حکم غیب در احجار ظهور کرده‌اند پس ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ اشاره است به آن سنگ که بضرب عصای موسوی منفجر انهار جاریه و منبع عیون اثنی عشر می‌گشت، ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ﴾ اشاره است به آن سنگ که او را سد سیل عرم ساخته بودند به حکم الهی شکافته شد و آب آن سیل را راه داده تا ملک سبا را خراب کرد، ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ اشاره است بسنگ سجیل که از جوّ آسمان بحکم الهی افتاد و قوم لوط ﷺ را زیر و زبر کرد.

سؤال چهارم: آنکه کلمه‌ی ﴿أَوْ﴾ برای شک است و در کلام علام‌الغیوب چه جای شک است؟

جوابش آنکه: کلمه‌ی ﴿أَوْ﴾ در اینجا برای شک نیست بلکه برای تخییر است، یعنی سامع حال ایشان مخیر است در آنکه نظر به اصل قساوت ایشان کرده دلهای ایشان را بسنگ تشبیه دهد یا در مرتبه‌ی قساوت ایشان عود کرده و آن را بالاتر از قساوت سنگ دانسته این تشبیه را بگذارد و عنان کلام را به وادی ترجیح و تفصیل معطوف سازد.[2]

و اگر گویند که تخییر در انشائات می‌باشد نه در اخبار؟

گوئیم: هر انشاء را خبری ضمنی لازم است چنانچه هر خبر را انشای نیز لاحق، احیانا

---

۱ -أخرجه البخاری (۱/ ۴۲، رقم ۷۹) ، ومسلم (۴/ ۱۷۸۸ رقم ۲۲۸۳) وأخرجه أيضًا: ابن حبان (۱/ ۱۷۶ رقم ۳) ، والبزار (۸/ ۱۴۹، رقم ۳۱۶۹) ، والرامهرمزی (۱/ ۲۸، رقم ۱۲) .

۲ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۲۹، وانظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۳۶۲ - ۳۶۳، و«تفسير أبي الليث» ۱/ ۳۹۵، «الماوردي» ۱/ ۳۷۲، «ابن عطية» ۱/ ۳۵۴. «تفسير الثعلبي» ۱/ ۸۵ أ..

بُلغا به اقتضای مقام، نظربحال آن لازم ضمنی می‌نمایند و مراعات اعتباری که لائق به آن حال است، می‌کنند.

سؤال پنجم: آنکه ﴿أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ چرا گفته حال آنکه بنای اسم تفضیل ممکن بود و «أَقْسَى» می‌توانستند گفت بلفظ «اشد» و «اکثر» و «ازید» و مانند آن، جائی استعانت می‌خواهند که بنای افعل التفضیل در آنجا ممکن نشود چون الوان و عیوب؟

جوابش: آنکه دلالت «أَقْسَى» برزیادت قساوة دلالت اجمالی است و دلالت ﴿أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ دلالت تفصیلی؛ در این مقام دلالت تفصیلی برای بیان شناعت حال ایشان به اوضح ما یمکن من التعبیرات، منظور افتاد. و نیز در مدلول «أَقْسَى» و ﴿أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ فرقی است دقیق و آن آنست که «أَقْسَى» برافراط قسوه دلالت می‌کند خواه از حیثیت کیفیت باشد یا از حیثیت کمیت و {أَشَدُّ قَسْوَةً} خاص برافراط کیفیت دلالت می‌کند و منظور هم افاده‌ی همین است و از اینجا معلوم شد که هرگاه افاده‌ی افراط کمیت فعلی منظور افتد «اکثر و ازید» باید گفت و هرگاه منظور افاده‌ی افراط کیفیت باشد «اشد و اقوی» باید گفت و افعل التفضیل اعم است از این هردو، و محتمل افراط کیفی و کمی است، مقام استعمال او جائی است که ابهام منظور باشد نه تصریح به یکی از حیثیتین مذکورتین.[۱]

سؤال ششم: آنکه ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ تا آخر کلام ظاهرا بیان حالت دلهای قاسیه است زیرا که مشبه به احجار همان دلهاست نه دلهای نرم، آری کافرانی که کلام و تخاطب به آنها از مراتب قسوه باعلی و منتهی رسیده‌اند و از سائر دلهای قاسیه ترقی کرده‌اند و به همین سبب تشبیه دلهای آنها بحجاره نمی‌سزد پس این هرسه صفت را در قلوب قاسیه تصور باید کرد نه در قلوب صافیه چنانچه سابق گذشت نقلا عن اهل السلوک.

جوابش: آنکه مراتب قلوب در قسوة هم مختلف است بعضی از آنها منبع انهار می‌شوند و آن قلوب کسانی است که قرون و دهور در ترک لذات و شهوات گذرانیده‌اند و بسبب این ترک فی الجمله انوار روح برایشان غلبه کرده و برایشان بعضی خوارق عادات مشتبه

---

۱ - الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (۱ / ۵۵) أنوار التنزیل وأسرار التأویل (۱ / ۸۸) مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۳ / ۵۶۶).

به کرامات صادر می‌شوند چنانچه رهّابین هند را. و بعضی از آنها آب علوم غیبیه را راه می‌دهند و مُمرّآن علوم واقع می‌شوند و آن قلوب کسانی است که خرق بعض حجب بشریه نموده پرتوی از عالم روح و ملکوت را فرا گرفته‌اند و بعضی آیات الهی و معانی معقوله آن عالم برایشان نمودار شده چنانچه حکمای اشراقیین را. و بعضی از آنها بخوف و خشیت الهی متصف میگردند و آن قلوب کسانی است که بسبب تقرب بعضی از ارواح منْ ورای الحجب برایشان بطریق انعکاس، کیفیتی از کیفیات آن عالم شده لبریزآن کیفیت گشته خوف و خشیت به هم رسانیده‌اند و این مراتب مشترک است در مسلمین و کافرین؛ اما توجه بعالم غیب و اشتغال به ریاضات و عبادات و تصفیه‌ی وجه روح، ضرور است و لهذا فساق هردین و هرمشرب از این امور محروم مطلق‌اند که اهل غفلت و غروراند و سری به آن سمت برنداشته، فرق این است که این مراتب در میان مسلمین مؤید بنور ایمان شده بموجب قبول و ترقی درجات و مرضی بودن در ملاء اعلی میگردند و در کفار مؤید به نور ایمان نمیشوند؛ و موجب قبول و رضامندی ملاءاعلی نمی‌گردند، آری! آنچه مخصوص به اهل اسلام است رسوخ قدم در موطن تشریع و تحصیل رضامندی ملاء اعلی و فیضان انوارآن عالم است نه فیضان انوار روحیه بسبب تصفیه و ترک لذائذ و تجرد از علائق ولنعم ما قیل:

بیت:

صفا با خبث باطن نیزگاهی جمع می‌گردد　　برد بالوعه را چون دُرد بنشیند تماشا کن

القصه: چون از سرزنش بنی‌اسرائیل بتذکیر حالات اسلاف ایشان که دمبدم در تعدّی و تکبرمی‌افزودند و هرقدر نعمتهای الهی و معجزات نبوی ﷺ می‌دیدند کفران و ناسپاسی و تهمت و بی‌اعتمادی ایشان براحکام شرعیه زیاده‌تر می‌شد فارغ شدند حالا مسلمانان را خطاب می‌فرمایند که :

﴿أَ﴾ «ای مسلمانان.» شما می‌دانید این قساوت را از ایشان که هرقدر دلائل بسیار را برایشان قایم کرده می‌شد ایشان در کفرو استکبار دور دور میرفتند باز ایشان را به پند و نصیحت می‌خواهید که بر سرراه آرید.

﴿فَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ «پس طمع دارید برآنکه ایمان خواهند آورد -این بقیه‌ی ایشان که در زمان شما هستند -بدلائل شما.» و پند و نصیحت شما[1] ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ «و حال آنکه بوده است یک فرقه از ایشان.»

در زمان گذشته که هنوز پیغمبر شما مبعوث نشده بود و طالب ریاست آنها نگشته و بحکم «المعاصرة اصل المنافرة» به هیچ وجه سبب نفرت از او به هم نرسیده و تعصب سخن پروری و جانب‌داری که در وقت مناظره اهل علم ظاهری را لاحق نشده، و با وصف این همه.

﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ «می‌شنیدند کلام خدا را.» در توریت که دلالت بر صدق پیغمبر شما و درستی دین شما و وفور فضائل و کرامات شما می‌کرد.

﴿ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ یعنی« باز تحریف می‌کردند آن کلام را.»

گاهی به تغییر لفظی چنانچه بجای «ابیض» که در بیان شمائل پیغمبر شما بود آدم ساختند و بجای «رَبْعَةٌ مَائِلًا إِلَى الطُّولِ» طوالا نوشتند و گاهی بتاویل فاسد چنانچه فضائل و کرامات امت مصطفوی ﷺ را و صلاح و خوبی اوضاع ایشان را که در توریت و زبور منصوص است حمل برانتظام امور دنیوی و موافقت تدبیر ایشان با تقدیر و تسلط و غلبه و اقبال ظاهری نمودند.

﴿مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ «بعد ازآنکه فهمیده بودند لفظ و معنی آن کلام را.» زیرا که اگر ایشان را در شنیدن لفظ آن کلام شبهه می‌افتاد و بجای لفظی لفظ دیگر می‌فهمیدند یا در معنی آن خطا می‌شد که معنی غیرمراد را از آن لفظ می‌فهمیدند البته معذور می‌شدند لیکن اینها بعد از فهمیدن و سنجیدن لفظی دیگر آوردند که اصلا آن لفظ مشتبه به لفظ توریت نبود یا معنی دیگر تراشیدند که اصلا آن لفظ برآن دلالت نداشت.

﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ﴿۷۵﴾ «وایشان می‌دانستند.» در وقت تحریف نیز که این لفظ غیرلفظ توریت است یا این معنی اصلاً مراد الهی نیست پس به هیچ وجه در این تحریف معذور نبودند زیرا که عذر در تحریف کلام به همین دو وجه می‌تواند شد یا در وقت شنیدن کلام، لفظ و

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۳۶۶، «تفسیر ابن أبي حاتم» ۱/ ۱۴۹، عن ابن عباس والربیع بن أنس والحسن، «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۹۹۴.

معنی را نیک نه فهمد. یا در وقت نقل آن کلام، لفظ و معنی از خاطر او می‌رود و ایشان را از این دو عذر یکی هم نبود پس ایشان مورد همان مثل شدند که شخصی در هجو نویسنده گفته است که (**یسمع غیر ما یقال له ویفهم غیر ما یسمع ویکتب غیر ما یفهم ویتفرع غیر ما یکتب ویترجم غیر ما یقرء**) و محتمل است که چون چنین باشد و ایشان می‌دانستند که در تحریف کلام الهی چه قسم غضب شدید خدا را مستحق می‌شوند و کار بد را بد دانستن و باز مرتکب آن شدند زشت‌تر است از آنکه بد نداند و مرتکب شود.

و در روایات آمده که چون حضرت موسی ﷺ برای تصدیق احکام توریت جماعت را از بنی‌اسرائیل که هفتاد کس بودند همراه خود بردند و آنها بی‌واسطه امر و نهی الهی را شنیدند و باز در لشکر و قوم خود آمدند گفتند که ما در آخر کلام این هم شنیده بودیم که (**إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا هَذِهِ الْأَشْيَاءَ فَافْعَلُوا وَإِنْ شِئْتُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَلَا بَأْسَ**).[1] پس این الفاظ را از طرف خود افزودند و کلامی را که شنیده بودند از ایجاب به تخییر محرف ساختند و مراد از این فریق که درین آیت مذکور است همان گروه است.[2]

بالجمله شما را از این مردم که در زمان شما هستند و بسبب معاصرت، کمال منافرت با شما دارند و در تقلید اسلاف خود بغایت سرگرم، چه توقع است که به پند و نصیحت شما ایمان آرند و اگر بخاطر شما برسد که این فعل از اسلاف ایشان بوقوع آمده بود معاصران از آن جنس نیستند زیرا که بحضور ما اقرار به ایمان می‌نمایند بلکه تحریف اسلاف خود را به زبان خود اظهار می‌کنند پس ایشان را در این اظهار صادق ندانید و ایمان ایشان را باور نکنید زیرا که ایشان خیلی در کتمان مبالغه دارند و کسی که از ایشان اظهار ایمان یا تحریف اسلاف خود می‌کند او را در خلوت بشدت ملامت می‌کنند و شاهد این سخن آن است که جماعت از ایشان:

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ «و چون ملاقات می‌کنند با مؤمنان می‌گویند که ما ایمان

---

۱ - وروي هذا القول عن ابن إسحاق والربيع بن أنس، رواه عنهما الطبري ۲/ ۲۴۶، وابن أبي حاتم ۱/ ۱۴۸وذكره ابن كثير ۱/ ۱۰۵، ورجحه الطبري محتجًا بأن الله أخبر أن التحريف كان ممن سمع كلام الله.

۲ - رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۴۸ وذكره «الثعلبي» ۱/ ۹۹۴، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۲۷، و«الوسيط» ۱/ ۱۶۰، و«البغوي» ۱/ ۱۱۳.

آورده‌ایم بردین شما.» و در دل تصدیق این دین داریم لیکن بظاهر نمی‌توانیم که ترک دین پدران خود کنیم زیرا که از اقارب و بزرگان خود می‌ترسیم و بنابرین بحسب ظاهر متمسک باحکام توریت‌ایم.

﴿وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ «و چون خلوت می‌کنند بعض ایشان -که پوشنده‌ی نعت این پیغمبر و صحت این دین‌اند- رفته بسوی بعض دیگر.» که از زبان ایشان جسته جسته اظهار تحریف اسلاف خود و وجود نعت این پیغمبر و صحت دین او ظاهر می‌شود و در مجلس خلوت کسی از زمره‌ی مسلمانان نمی‌باشد.[1]

﴿قَالُوٓاْ﴾ «می‌گویند.» پوشندگان ظاهر کنندگان را، ﴿أَتُحَدِّثُونَهُم﴾ «آیا سخن می‌کنید شما با مسلمانان.»

﴿بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ «به آنچه گشاده است خدای تعالی بر شما.»

خزائن علم خود در توریت و زبور و دیگر صحایف انبیای پیشین، و دلالت می‌کنند بر تعظیم این پیغمبر و حقیقت رسالت او و بیان ابهت و جلالت او و فضائل امت او و میثاق و عهدی که از شما گرفته‌اند بر قبول احکام او و نصرت دین او.[2]

﴿لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ﴾ «تا انجام کار این باشد که این مسلمانان بحجت و دست‌آویز با شما مقابله کنند.» و شما را خفیف و ملزم سازند.[3]

﴿عِندَ رَبِّكُمْ﴾ «نزدیک پروردگار شما.» که از هر کسی طلب حجت و دست‌آویز خواهد کرد.

﴿أَ﴾ «آیا شما.» ایشان را از طرف خود تلقین حجت می‌کنید بر خود. ﴿فَلَا تَعْقِلُونَ﴾﴿٧٦﴾ «پس نمی‌فهمید.» که مآل این کار چیست در این سخنان سرسری شما دست‌آویز محکم خواهد بود.

در اینجا باید دانست: که اکثر مفسرین در معنی ﴿عِندَ رَبِّكُمْ﴾ تردّد بسیار کرده‌اند و

۱- الطبري في تفسيره/ ۱ /۳۶۹، و ابن أبي حاتم/ ۱ /۱۴۹، وابن الجوزي في «زاد المسیر» ۱/ ۹۰. السیوطي في «الدر المنثور» ۱/ ۱۵۷.

۲- أخرجه الطبري في «تفسیره» ۱/ ۳۷۰، وابن أبي حاتم» ۱/ ۷۸۱.

۳- ینظر: «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۹۹۶.

تأویلات دور از کار نموده بنابر آنکه اگر ایشان را خوف فضیحت بحضور پروردگار خود در روز قیامت باعث بر این کلام می‌بود پس وجهی نداشت زیرا که حق تعالی جمیع حجتها و دلیل‌ها و دست آویزها را می‌داند، از ترک اظهار چه قسم این خوف دفع می‌شد؟

لیکن تحقیق آن است که منظور ایشان از انکار آن بود که اگر ما نیز بزبان خود اقرار کنیم که این پیغمبر و این دین برحق است موجب مزید فضیحت و رسوائی در روز قیامت در محضر اولین و آخرین پیش رب العالمین خواهد شد و تا وقتیکه خود اقرار نه کرده‌ایم محض علم حاکم بحجج و دلائل آنقدر موجب فضیحت و رسوائی نیست چنانچه در محاکمات و مخاصمات دنیوی نیز به تجربه رسیده است که اگر شخصی به زبان خود بحق کسی اقرار کند یا دست او نیز نوشته دهد و باز بحضور حاکم انکار نماید خیلی رسوا می‌شود و اگر خود حاکم آن حق را می‌داند یا به زبان شاهدان دیگران حق ثابت می‌شود منکر را چندان محل فضیحت و رسوائی نمی‌گردد و کسانی که از این تفرقه غافل‌اند گاهی ﴿عِندَ رَبِّكُمْ﴾ را بمعنی «فی کتاب ربکم» می‌سازند و گاهی بمعنی «فی حکم ربکم» و گاهی بمعنی «بینکم و بین ربکم» و این همه تاویلات بعیده و محتملات غیر سدیده است، چنانچه ظاهر است.[1]

و شاهد بعد این تاویلات آن است که حق‌تعالی در مقام انکار بر این کار انکار می‌فرماید که:

﴿أَ﴾ «آیا.» گمان می‌کنند که اگر ایشان این چیزها را خواهند پوشید شما را بر ایشان حجتی نخواهد بود یا خدا را دست آویزی برای مواخذه‌ی ایشان به هم نخواهد رسید.

﴿وَلَا يَعْلَمُونَ﴾ «و نمی‌دانند.»

﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ ﴿٧٧﴾ «آنکه حق تعالی می‌داند چیزی را که پنهان می‌کنند و چیزی را که اعلان می‌نمایند.»

پس او را می‌رسد که همه حجتهای ایشان را بخود نزد مسلمانان اظهار نماید که فلان فلان دست‌آویز شما در فلان فلان کتاب ایشان موجود است به آن دست‌آویز ایشان را ملزم کنید، و نیز چون حق‌تعالی دانای نهان و آشکار است پس این انکار پوشیده ایشان را که در

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۷).

خلوت از اغیار بر اظهار کنندگان می‌نمایند نیز بر شما ظاهر فرمود تا دست‌آویز عام بدست شما افتاد زیرا که تا وقتی که ایشان در خلوت انکار نکرده بودند فقط از زبان اظهار کنندگان اظهار واقع شده بود و بس. در این انکار، از زبان ایشان هم اظهار واقع شد؛ پس همه اظهار کرده برگردیدند و مسلمانان را جای گفتن شد که شما همه اقرار داشتید جمعی از شما بحضور ما و جمعی از شما بخلوت، پس این انکار ایشان موجب مزید فضیحت و رسوائی شد پس مثال ایشان در این انکار مثال همان ابله است که «فر من المطر و وقف تحت المیزاب» این است حال علمای ایشان که بزعم خود در کتاب‌دانی و دانشمندی خیلی قدم راسخ دارند و بسبب بلادت مفرط نمی‌فهمند که چون معامله با خداست اظهار و اخفا یکسان است.[1]

﴿وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ﴾ «و بعضی از ایشان اُمیانند.» که اصلاً نوشتن و خواندن ندانند و چنانچه از مادر زاده‌اند همان قسم هستند[2] و لهذا آنها را نسبت به مادر کرده می‌شود و اُمّی گفته می‌آید گویا ایشان پسر مادرند فقط پدر ندارند و الّا ایشان را تربیت می‌کرد و نوشتن و خواندن می‌آموخت[3] حالت ایشان این است که ﴿لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ «هیچ نمی‌دانند کتاب را.» نه لفظ او را می‌شناسند و نه معنی او را می‌فهمند و با وصف این همه خود را اهل کتاب می‌گویند.

﴿إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ «مگر آرزوهای چند.» که از تحریف کنندگان کتاب شنیده‌اند و آنها را موافق خواهش دلی خود یافته خاطرنشین ساخته‌اند و بزعم خود آن آرزوها را خلاصه‌ی مضمون کتاب نگاشته خورسند می‌شوند که ما لُبّ لباب کتاب را گرفته‌ایم.[4]

از جمله آن آروزها یکی آن است: که با حق تعالی سوای علاقه بندگی و مخلوقی که

---

۱ - بنحوه اختصارا في: فتح البیان (۱ / ۱۶۷).

۲ - «معاني القرآن» ۱/ ۱۵۹. وفي «تهذیب اللغة» ۱/ ۲۰۴ مادة (أم) النص هکذا: معنی الأمي في اللغة المنسوب إلی ما علیه جبلته أمه.

۳ - ینظر، «تهذیب اللغة» ۱/ ۲۰۴ - ۲۰۵، و«المحیط في اللغة» للصاحب بن عباد ۱۰/ ۴۵۹، «تفسیر القرطبي» ۲/ ۴، و«اللسان» ۱/ ۱۲۳.

۴ - ابن جریر الطبري في «تفسیره» ۲/ ۲۶۱، و«ابن أبي حاتم» ۱/ ۱۵۲. ینظر: «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۴۹ - ۵۰. ذکره الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۹۹۹، وینظر: «البغوي» ۱/ ۸۸، «الخازن» ۱/ ۷۷.

سائرالناس دارند ما را علاقه دیگر متحقق است که ما محبوب و پسر خوانده‌ی اوئیم پس هر گناهی که از ما سرزد شود حق تعالی بسبب فرط محبت، از ما در می‌گذراند.

و دوم آن است: که آبا و اجداد ما پیغمبران عالی‌قدر گذشته‌اند و نزد خدا وجاهتی پیدا کرده که مرضی او را تبدیل می‌توانند کرد اگربالفرض با ما مواخذه گناهان هم خواهد شد پدران ما ما را به جَدّ و کَدّ خلاص خواهند کناند.[1]

سوم آنکه: فرقه‌ی یهود را هر چند اکفر کفار باشند غیر از هفت روز یا چهل روز عذاب نخواهد شد.[2]

چهارم: آنکه شریعت یهود تا قیام قیامت واجب العمل است و منسوخ شدنی نیست.

پنجم آنکه: استعداد نبوت و رسالت منحصر در خاندان بنی‌اسرائیل است دیگری را هرگز لیاقت این کار نیست چنانچه عوام و جهال را در خاندان‌های قدیمه‌ی سلطنت ملک خود همین اعتقاد است و علی هذاالقیاس.

اکاذیب بسیاری را از این جنس به تقلید محکم معتقدند لیکن به این اعتقاد تقلیدی که از علمای سوء خود گرفته‌اند از کفر خلاص نمی‌شوند و معذور نمی‌گردند زیرا که ایشان می‌دانند که علمای ما دروغ‌گویانند چون در معاملات دنیوی دروغ‌گوئی و رشوت‌گیری ایشان را تجربه می‌کنند پس ایشان را بگفته‌ی علمای خود یقین حاصل نیست، تا معذور باشند.[3]

﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾﴿۷۸﴾ «و نیستند ایشان را مگر که گمان قوی می‌کنند.» و اعتقاد ایشان نمی‌رسد مگر بحدّ ظن راجح که در اصول دین آن را اعتبار نیست پس علمای ایشان و جاهلان ایشان هردو در گمراهی و در وِزر و وبال برابرند زیرا که بر عالم فرض است که موافق علم خود عمل نماید و از دروغ گفتن و تحریف کتاب کردن احتراز کند و بر عامی فرض است که بر تقلید و ظن اکتفا نکند بلکه تحصیل یقین را قصد نماید.[4]

---

۱ - ذکره «الثعلبي» في «تفسیره» عنه ۲ / ۱۰۰۱، وینظر: « للمصنف ۱ / ۱۶۲، و«البغوي» ۱ / ۸۸.

۲ - أخرجه الطبري في تفسیره بمعناه ۲ / ۳۷۴ - ۳۷۵، وابن أبي حاتم في «تفسیره» ۱ / ۱۵۲، وذکره الثعلبي في «تفسیره» ۲ / ۱۰۰۱. وأخرجه عبد الرزاق في «تفسیره» ۱ /، وفي «تفسیر الطبري» بمعناه ۱ / ۳۷۵، وینظر: «التفسیر الصحیح» ۱ / ۱۸۰.

۳ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۷).

۴ - ینظر: «المحرر الوجیز» لابن عطیة ۱ / ۳۶۵، «تفسیر القرطبي» ۲ / ۶.

آری فرق این است که عذاب جاهلان بعذاب آن عالمان که ایشان را گمراه کرده اند نمی‌رسد زیرا که عذاب جاهلان محض برگمراهی است و عذاب عالمان برگمراهی و گمراه کردن است.

﴿فَوَيۡلٞ﴾ «پس سخت بد حال است.»

﴿لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ «آن عالمان بد را که می‌نویسند کتاب محرّف را بدستهای خود.» دیده و دانسته که این عمل دست ماست و افزودن لفظ ﴿بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ برای بیان زیادتی قبح فعل ایشان است زیرا که اگرنقل نسخه‌ی محرّفه از کتاب که قبل از زمان ایشان کسی تحریف کرده نوشته بود از راه نادانی و بی‌اطلاعی می‌کردند آنقدر مستحق وبال نمی‌شدند اینها خود بدست خود ابتدای کلام محرف را در کتاب می‌نویسند.

﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا﴾ «باز می‌گویند که این نوشته ما همان است.» نازل شده ﴿مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ «از نزدیک خدا.»

پس به دو وجه مرتکب گناه عظیم می‌شوند: اول آنکه کلام محرف را در کتاب می‌نویسند که محض نوشتن آن گناه کبیره است زیرا که آن نوشته اگربدست کسی بیفتد آن همه را کلام‌الله انگارد و گمراه شود گو ایشان نگفته باشند که این کلام خداست و از این است که تفسیرو ترجمه و عدد آیات و محل نزول سورتها را و علامت وقف و ربع و نصف و عشرو خمس را بخط قرآن نوشتن بوجهی که امتیاز ظاهر نباشد، حرام است.

دوم آنکه: بعد از نوشتن آن محرّف را نسبت به خدا می‌کنند و می‌گویند که کلام الهی است که صریح افتراء بر خدا است.

باز ایشان بوجهی دیگر نیز در این نوشت و خواند مرتکب گناه عظیم می‌شوند زیرا که این همه بی‌ایمانی نمی‌کنند مگر:

﴿لِيَشۡتَرُواْ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلٗاۖ﴾ «تا خرید کنند بسبب آن گفتن و نوشتن بهای اندک را.» زیرا که ایشان را از این تحریف خاطرداری رئیسان و دنیا داران خود منظور می‌شد یا گرفتن رشوت از جهال که موافق مطلب آنها از کتاب روایات نوشته می‌دادند و این کمال شقاوت است که نفع حقیرزائل را عوض اجرعظیم دائم می‌گرفتند.

﴿فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ «پس سخت بدحال است ایشان را از جهت آنچه نوشته

گذاشته است دستهای ایشان.»

﴿وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ ﴿٧٩﴾ «و سخت بد حال است ایشان را از جهت آنچه کسب می‌کنند.» به این نوشتن و گفتن که رشوت دنیوی است و اندک و زائل.

بیان کلمهٔ ویل و اخواته

باقی ماند در اینجا چند سخن تحقیق طلب:

اول آنکه: «وَيْل» در لغت عرب کلمه‌ایست که بر مصیبت زده می‌گویند و دلالت بر بدمآلی او می‌کند گویا گوینده‌ی این کلمه را چنین منظور می‌باشد که این مصیبت‌زده از آن مصیبت خلاص نشود و زیاده‌تر گرفتار گردد و «وَيْح» و «وَيْس» نیز همین قسم بر مصیبت‌زده استعمال می‌کنند لیکن منظور ترحّم و استدعای خلاص آن مصیبت‌زده از مصیبت می‌شود و «وَيْب» مرادف «وَيْل» است استعمال او نیز در مقام بدخواهی است.[1]

ابونعیم در کتاب دَلَائِلِ النبوّة از امیرالمؤمنین حضرت مرتضی علی کرم الله وجهه روایت میکند (الويح وَالْوَيْل بَابَانِ فَأَما الويح فباب رَحْمَة وَأما الويل فباب عَذَاب.)[2]

و ابراهیم عربی در فؤائد خود از ام‌المؤمنین حضرت عائشه صدیقه ﵂ روایت کرده که روزی آن حضرت ﷺ با من در خطاب و کلام بودند مرا «وَيْحَكِ» گفتند من بسیار اضطراب کردم و تنگدل شدم! فرمودند که ای سرخک «وَيْحَكِ و وَيْسَكِ» رحمت است از این تنگدل مشو و لیکن از «وَيْل» تنگدل شو.[3]

---

۱ - ويب كلمة مثل: ويل، تقول: وَيبَك وويب زيد، معناه: ألزمك الله ويلًا، نصب نصب المصدر. بُغام الناقة: صوت لا تفصح به، والعناق: الأنثى من المعز. وقوله: حسبت بغامَ راحلتي عناقًا، أي: بغام عناق. انظر: اللباب في علوم الكتاب لإبن العادل (۲ / ۲۰۷) ينظر: «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۶۰. «وَيْلٌ» إنها كلمة تقبيح، و «ويس» استصغار، «ويح» ترحم، انظر: اللباب في علوم الكتاب لإبن العادل (۲ / ۴۹۰) ينظر: «اللسان» ۱۱/ ۷۳۹.

۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۰۲).

۳ - أخرجه الخرائطي في «مساوئ الأخلاق» بلفظ (يَا حُمَيْراءُ) (رقم۸۷۲)، ومحمد بن العباس بن حيويه في حديثه (ج۳/ل۲/ب .بانتقاء الدارقطني) من طريق عبد الوهاب بن الضحاك السلمي به مثله. وعزاه الحافظ في «فتح الباري» (۱۰/۵۵۳) إلى الخرائطي.

بیان عذاب محرفان کتاب الله و چودهریان[1] بی‌دین و جماعت داران بی‌ایمان و شرابخواران

بالجمله این کلمه که در کلام‌الله در حق بعضی از فِرق کفره و فجره وارد شده، روز قیامت ایفای این، وعید رنگارنگ ظهور خواهد کرد؛ در حق یهود و محرفان کتاب بصورت کوهی از آتش نمودار شده برایشان خواهد افتاد و پاش پاش خواهد کرد چنانچه ایشان کتاب‌الله را بتحریف خود پاش پاش و از هم جدا کردند و در حق دیگر کافران مستکبر بصورت غاری نمودار خواهد شد و آن کافررا در قعراو خواهند انداخت در عوض تکبر و بلند پروازی او.

و در حق چودهریان بی‌دین که برفرقه‌ی خود ظلم و ستم می‌کنند بصورت سنگی ظاهر خواهد شد و اینها را تکلیف بالا رفتن و فرود آمدن از آن سنگ که نهایت سوزان خواهد بود، خواهند داد.

و در حق دیگرفساق، خصوصا شراب خوران را بصورت جوئی روان ظاهر خواهد شد که زرد آب بدبوی دوزخیان در آن است و اینها را تکلیف نوشیدن او خواهند داد.[2]

امام احمد و ترمذی در باب صفت النار و ابویعلی و طبرانی و ابن حبان در صحیح خود و حاکم و مستدرک و بیهقی در کتاب البعث بروایت ابوسعید خدری و غیره ﷺ آورده‌اند: که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: «ویل» نام چاهی است در جهنم که کافران را در آن خواهند افگند و تا چهل سال در آن خواهند رفت که هنوز به قعرش نرسیده.[3]

و ابن جریراز حضرت امیرالمؤمنین عثمان ﷺ در تفسیر ﴿فَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ نقل کرده: که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: که «ویل» کوهی است از آتش و آن همان کوه است که خواهد افتاد بریهود زیرا که ایشان تحریف کرده‌اند توریت را و زیاده و نقصان بعمل آورده‌اند در کلام الهی.[4]

---

۱ - نمبردار، سرداری، سرغنه، میر محلّه، سردار دهات. (فیروز اللغات).

۲ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۸ - ۳۲۰) روح البیان (۱ / ۱۳۴).

۳ -أخرجه أحمد (۳/ ۷۵، رقم ۱۱۷۳۰) ، وعبد بن حمید (ص۲۸۹، رقم ۹۲۴) ، والترمذی (۵/ ۳۲۰، رقم ۳۱۶۴) وقال: غریب. وأبویعلی (۲/ ۵۲۳، رقم ۱۳۸۳) ، وابن حبان (۱۶/ ۵۰۸، رقم ۷۴۶۷) ، والحاکم (۴/ ۶۳۹، رقم ۸۷۶۴) وقال: صحیح الإسناد. وأخرجه أیضًا: ابن المبارك (۱/ ۹۶، رقم ۳۳۴) ، والدیلمی (۴/ ۴۰۱، رقم ۷۱۶۴) .

۴ - أخرجه ابن جریر(۱/ ۳۷۹) . کنزالعمال (۴۲۳۴).

و بزار و ابن مردویه از سعد بن ابی‌وقاص ﷺ روایت کرده‌اند: که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: که در دوزخ سنگی است بزرگ آتشین او را «ویل» می‌نامند چودهریان بی‌دین و جماعت‌داران بی‌ایمان را بر آن سنگ صعود و نزول خواهند فرمود.[1]

و طبرانی و بیهقی در کتاب البعث از ابن مسعود و ابن ابی‌حاتم از نعمان بن بشیر ﷺ روایت کرده‌اند: که «ویل» نام ناله‌ایست روان در دوزخ که در آن ریم و زرد آب دوزخیان جاری است.

و در صحیحین وارد است: که هر که در شراب‌خواری بمیرد بی‌توبه بر ذمه‌ی خدا است که او را از عصاره‌ی ابدان دوزخیان بنوشاند.[2]

و عبدالله بن مبارک در کتاب الزهد و بیهقی در کتاب البعث از عطاء بن یسار روایت کرده‌اند: که «ویل» نام ناله‌ایست در دوزخ که اگر کوهها دنیا را در آن بیندازند گداخته آب شوند بسبب شدت گرمی او.[3]

دوم آنکه: چون منظور در این کلام، بیان زیادتی عذاب محرّفین بر عذاب اُمّیین بود پس می‌بایستی که جمیع جهات زیادتی را که سه جهت مذکور است ذکر می‌فرمودند بر بیان دو جهت که ﴿مِّمَّا كَتَبَتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَوَيۡلٞ لَّهُم مِّمَّا يَكۡسِبُونَ﴾ است چرا اکتفا نمودند ﴿يَقُولُونَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ را چرا اسقاط فرمودند؟

جوابش: آنکه نوشتن کلام محرّف در کتاب محض برای همین بود که نزد جاهلان بگویند ﴿هَٰذَا مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ﴾ و مقصود آن گروه شقاوت‌پژوه از آن حرکت بی‌برکت همین گفتار نابکار بود و آنچه بر محض نوشتن بی‌گفتن مترتب می‌شد که مبادا دیگری را تلبیس واقع شود و در خیال ایشان نبود و نه قصد آن داشتند و نه هنوز مترتب شده بود و نه قطعی‌الوقوع بود بنابران این نوشتن و گفتن را یک گناه اعتبار کردند و تعبیر از آن بجزو اولش که نوشتن بود اختیار نمودند زیرا که چون به نیّت این گفتن، نوشته بودند گویا گفته فارغ شدند پس ذکر این نوشتن حاجت ذکر گفتن نداشت.

---

۱ - أخرجه البزار (۳ / ۳۲۷ ، رقم ۱۱۲۳) قال ابن رجب فی التخويف من النار (۱ / ۸۴).

۲ - أخرجه أحمد (۳ / ۳۶۰ . و«مسلم» (۶ / ۱۰۰). و«النسائي» (۸ / ۳۲۷).

۳ - الزهد والرقائق لابن المبارك (۲ / ۹۵) البعث والنشور للبيهقي (۲۷۲ رقم ۴۶۸).

سوم: آنکه ظاهر مناسب چنان می‌نمود که ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ می‌فرمودند و اگر حکایت حال ماضیه به جهت استحضار آن حال شنیع منظور کرده مضارع را بجای ماضی آوردند پس هر دو جای همین مناسب بود می‌بایستی گفت: ﴿فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ چنانچه در صدر آیه همین قسم فرموده‌اند؟

جوابش: آنکه چون کتابت ایشان یکبار شده برفت و آن کلام محرّف را در یک نسخه نوشته گذاشتند تعبیر از آن به ماضی مناسب نمود و رشوت‌گیری ایشان انقضاء نداشت بلکه هر بار که طالب آن مضمون پیش ایشان می‌آمد از همان نسخه محرّفه نشان می‌دادند پس تعبیر از آن به صیغه مضارع که دلالت بر استمرار تجددی می‌کند ضرور شد و معمول محرفین کتب و جعلیان و ملبسان فرامین و پروانجات و مهرکنان دغاباز همین است که یکبار این چیزها را درست کرده می‌گذارند و عندالحاجت به آن اخذ وجه می‌نمایند.

چهارم: آنکه در صدر آیت: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ واقع شده پس تکرار آن مضمون در آخرش چرا فرمودند؟

جوابش: آنکه مدلول صدر آیت مغایر مدلول آخر است به دو جهت: اول: آنکه از صدر آیه چنین معلوم می‌شود که کسانی که موصوف به این صفات‌اند حال بد دارند و این معلوم نمی‌شود که این صفات هم در بدی مآل ایشان دخلی دارد یا نه چه محتمل است که ذکر این صفات محض برای علامت و تعریف باشد چنانچه در «یا غلام اعط درهما صاحب الثوب الاحمر» و از آخر آیه دخل این صفات در بدمآلی آنها معلوم شد.

دوم: آنکه اگر موافق قاعده‌ی «تعلیق الحکم بالوصف یشعر بعلیة له» داخل این صفات را از صدر آیه هم فهمیده شود لیکن دخل مجموع صفات در بدمآلی ایشان فهمیده خواهد شد و دخل هر صفت فرادیٰ فرادیٰ و مزید عقوبت و عذاب ایشان از جهتین بر عذاب امیان فهمیده نمی‌شود مگر از آخر آیه که مقابل هر جهت کلمه‌ی «وَيْل» را آورده‌اند.

بیان عدم جواز بیع مصاحف و جواز آن

پنجم: آنکه بعضی از ظاهربین مفسرین سلف بظاهرسیاق این آیه که ذکر تحریف وافترا و تعیین ثمن قلیل که از کدام جنس است و بر کدام چیزاست به عوض کاغذ و سیاهی و قلم و محنت کتابت است یا عوض مضمون و حکم مستنبط آن، -در آیت موجود نیست- تمسک کرده قائل بحرمت بیع و شرای مصاحف گشته‌اند.

عبدالرازق و ابن ابی‌داؤد در مصاحف از ابراهیم نخعی عن الاعمش روایت کرده‌اند که می‌گفت «یکره ان تکتب المصاحف بالاجرة» و این آیت در مقام استدلال می‌خواند ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ الی آخرها.[1] و نیزاز ابوالضحی روایت کرده‌اند که او گفت که من از سه کس از علمای اجله‌ی کوفه از مسئله خرید کردن مصحف پرسیدم عبدالله بن یزید خطمی و مسروق بن الاجدع و شریح هرسه کس گفتند که (**لا تاخذ علی الکتب ثمنا.**)[2] و ابْن أبی دَاوُد من طَرِيق قَتَادَة عَن زُرَارَة بن اوفی عن مطرف روایت نموده: که من در فتح شهر تُستر همراه ابوموسی اشعری ﷺ حاضر شدم در آن غنیمت دو دو پته کتان یافتم و یک صندوقچه خورد که در وی کتابی از جنس کتاب الله بود یا توریت یا زبور یا انجیل، و در لشکر ما مردی اجیر بود از قوم نصاری، او گفت که این صندوقچه را بدست من بفروشید که قدردان و فهم کننده این کتاب منم و او را نعیم می‌گفتند پس مسلمانان مکروه داشتند که بدست او کتاب الله را بفروشیم آن صندوقچه را بدو درهم بدست او فروختم و کتاب مذکور را به او هبه نمودم. قتاده که راوی این قصه است می‌گفت که از همین جا کراهیت فروختن مصاحف ثابت شد زیرا که ابوموسی اشعری و یاران ایشان، آن کتاب الهی را فروختن تجویز نکردند.[3]

و نیزابن ابی‌داؤد از سعید بن مسیب و حسن بصری ﷺ روایت کرده که این هر دو بزرگ بیع مصحف را مکروه می‌داشتند.[4]

---

۱ - غرائب التفسیر وعجائب التأویل (۱ / ۱۵۳) والدر المنثور في التفسیر بالمأثور (۱ / ۲۰۳).
۲ - الدر المنثور في التفسیر بالمأثور (۱ / ۲۰۳).
۳ - الدر المنثور في التفسیر بالمأثور (۱ / ۲۰۳).
۴ - الدر المنثور في التفسیر بالمأثور (۱ / ۲۰۴).

و از حماد بن ابی‌سلیمان استاذ حضرت امام اعظم ﷺ آورده که شخصی از ایشان پرسید که در حق فروختن مصحف چه می‌فرمائید؟ گفتند که ابراهیم نخعی فروختن و خریدن مصحف را مکروه می‌داشتند.[۱]

و بروایت سالم آورده که عبدالله بن عمر ﷺ چون در بازار می‌گذشتند و می‌دیدند که کسی مصحف می‌فروشد، می‌فرمودند که بد تجارت است این تجارت.[۲]

و بروایت سعید بن جبیر ﷺ آورده که ابن عمر ﷺ می‌فرمودند کاشکی در زندگی من حاکمی پیدا شود و دستهای مردم را برفروختن مصاحف بریدن فرماید.[۳]

و کراهیت این سود از حضرت امیرالمومنین عمر ﷺ و ابن مسعود ﷺ نیز مروی شده[۴] در کتاب ابن ابی داؤد که معروف به کتاب الْمَصَاحِف است و از عبد الله بن شَقِیق عقیلِيِ و عبدالرازق و ابن ابی‌داؤد در روایت آورده‌اند که: (**كَانَ أَصْحَاب رَسُول الله ﷺ يشددون فِي بيع الْمَصَاحِف ويرونه عَظِيما**.)[۵] و امام زین العابدین ﷺ روایت نموده که در زمان صحابه فروختن مصاحف رایج نبود عادت چنین بود که هر که را نوشتن مصحف منظور می‌افتاد اوراق خالی را با دوات و قلم گرفته متصل منبر آمده می‌نشست هر مسلمان که می‌آمد از وی استدعای نوشتن می‌کرد هر که نوشتن می‌دانست یک ورق نوشته می‌داد باز دیگری می‌نوشت و همین دستور در چند روز مصحف تمام می‌شد.[۶] و از عطا و دیگر تابعین نیز همین مضمون مروی شده.

بالجمله این قدر خود صحیح است که مصحف را نوشته فروختن یا اجرت بر نوشتن او گرفتن معمول در زمان خلفای اربعه نبود حسبةً لله می‌نوشتند.

اول این بدعت در آخرزمان معاویه بن ابی سفیان رایج شده چنانچه ابوعبیده و غیره از ابومجلز تابعی شاگرد ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند. ﷺ لیکن این بدعت حسنه است بدعت سیئه نیست.

---

۱ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۴).
۲ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۴).
۳ - «وددت أَن الْأَيْدِي قطعت على بيع الْمَصَاحِف وشرائها» الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۴).
۴ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۴).
۵ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۴).
۶ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۵).

بیان جواز بیع مصاحف

در اول وهله این را علمای آن وقت انکار کرده بودند و به این آیت تمسک جسته چون علمای دیگر غور کردند هیچ وجه حرمت در آن نیافتند و اجماع بر جواز آن متحقق گشت و از این آیت حرمت او ثابت نمی‌شود زیرا که اگر مراد از ﴿لِيَشْتَرُوا بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ گرفتن اجرت کتابت یا قیمت کاغذ و سیاهی می‌شد لفظ که ﴿ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّـهِ﴾ محض ضایع و لغو می‌افتاد و لهذا ابن عباس و محمد بن‌الحنیفه به اباحت آن فتوی دادند.

و ابن ابی داؤد از ابن عباس ﷺ روایت نموده که ایشان را از این مسئله پرسیدند فرمودند که: (لَا بَأْس إِنَّمَا يَأْخُذُونَ أجور أَيْديهم.)[1]

و از محمد بن‌الحنیفه آورده که گفتند که: (لَا بَأْس إِنَّمَا يَبِيع الْوَرق و عمل يديه.)[2] و از حضرت امام جعفرصادق ﷺ روایت نموده که ایشان از حضرت امام محمد باقر ﷺ روایت نمودند که: (لَا بَأْس بشرَاء الْمَصَاحِف وَأن يعْطى الْأجر على كتَابَتهَا.)[3] و از حسن بصری و مطرف نیز رجوع از این مذهب مروی ست بروایت صحیحه چنانچه در کتاب المصاحف موجود است.[4] و عجب‌تر آن است که از جابر بن عبدالله ﷺ و بعض فقهای دیگر مروی شده که خرید کردن مصاحف را تجویز می‌کردند و بیع آن را حرام یا مکروه می‌دانستند[5] به جهت آنکه در این آیت لفظ (اشترا) بمعنی بیع است بدلیل ﴿ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ لیکن چیزی که بیع او حرام مطلق باشد خریدن آن نیز جائز نیست زیرا که خریدن باعث شدن است بر بیع.

بالجمله قول به کراهیت این معامله بیعاً و شراء در اول وهله بی‌تعمق در سلف صالح رواج یافته بود و آخرها ساقط از درجه‌ی اعتبار شد و اجماع بر صحت آن منعقد گشت.

بالجمله چون حال علمای فرقه‌ی بنی‌اسرائیل به این مرتبه خراب است که بی پرده برای اغراض دنیوی تحریف کتاب می‌کنند و حال عامیان ایشان در تقلید آنها به این حد

---

۱ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۵).

۲ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۶).

۳ -- الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۶).

۴ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۶).

۵ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۶).

رسیده پس طمع ایمان از آنها طمع بی‌جاست و حال اینست که همه اینها خواه علما و خواه عوام در ارتکاب جرائم و تحریف کتاب و تقلید پیشوایان خود با وجود آنکه اقوال آنها مخالف ادله‌ی قاطعه است خیلی جرأت و بی‌باکی دارند و می‌گویند که هرچند جهات (ویل) و اسباب عذاب بکثرت و وفور از هرطرف برما هجوم کند لیکن ما را هیچ ترس نیست زیرا که عذاب ما نخواهد بود مگر مدت قلیل.

بیان اقوال یهودیان

﴿وَقَالُوا﴾ «وگفتند.» همه ایشان، علماء به افترا و جهال بتقلید که ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ﴾ «هرگز نخواهد رسید ما را آتش دوزخ.» اگر چه ما مرتکب انواع کفر شویم و تحلیل محرمات و انکار فرائض نمائیم.[1]

﴿إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ «مگر روزهای چند شمرده شده.» و در تعیین این روزها با هم اختلاف کرده‌اند: بعضی گفته‌اند که هفت روز زیرا که مدت خلقت نوع انسانی هفت هزار سال است و در کلام الهی آمده که: ﴿وَإِنَّ يَوۡمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلۡفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ پس بجای هزار سال یک روز عذاب خواهد شد.[2]

و بعضی گفته‌اند: که چهل روز زیرا که اسلاف ما در همین مقدار مدت که میقات حضرت موسی ﷺ بود از انوار و برکات نبوی محروم مانده به گوساله‌پرستی گرفتار شده بودند و آن گناه اشدّ انواع کفر بود چون در مدت چهل روز اثر آن زائل شد دیگر گناهان و انواع کفر چرا در این مدت زائل الاثر نگردند.[3]

و بعضی گفته اند: که چهل سال زیرا که مدت سرگردانی ما در «تیه» همین مقدار بود. و نیز در صحائف انبیاء شنیده‌ایم که مسافت مابین طرفین جهنم بقدر چهل سال است

---

۱ - انظر حديث البخاري عن أبي هريرة عند الآية (۸۰) من سورة البقرة.،

۲ - أخرجه عنه الطبري ۲ / ۲۷۸، وابن أبي حاتم ۱ / ۱۵۵، وسنده حسن كما في «التفسير الصحيح» ۱ / ۱۸۴ والطبراني في «الكبير» ۱۱ / ۹۶، وهو مروي عن مجاهد أيضًا كما عند الطبري ۱ / ۳۸۲.

۳ - أخرجه عنه عبد الرزاق في «تفسيره» بسند صحيح ۱ / ۵۱ ومن طريقه رواه الطبري في تفسيره ۱ / ۳۸۱، وابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱ / ۱۵۵، وذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱ / ۱۰۰۷، ينظر: أسباب النزول للواحدي: ص ۱۴، للسيوطي بهامش الجلالين: ص ۱۷- ۱۸، تفسير الطبري: ۱ / ۳۰۲ وما بعدها، تفسير القرطبي: ۲ / ۱۰ «التفسير الصحيح» ۱ / ۱۸۴. والبغوي في «تفسيره» ۱ / ۱۱۶.

و چون روز قیامت ما را در آتش خواهند افگند ما به زور شفاعت اجداد خود از این سرپل تا آن سرپل گذشته خواهیم رفت و در این مدت آن مسافت را قطع خواهیم کرد اگر عذابی سوختنی او ما را خواهد رسید از این مدت تجاوز نخواهد کرد.[1]

و بعضی می‌گفتند: که هر کس را عذاب به قدر مدت عمر و بعد از اسقاط سن بلوغ است زیرا که مدت عصیان در دنیا همین قدر است زیاده برآن افزودن عذاب مقتضای عدل الهی نیست.

و بعضی از ایشان از فلاسفه یونان آموخته می‌گفتند: که ارواح هر چند بسبب تعلقات بدنی مکدر بقبائح افعال می‌شوند لیکن در اصل از عالم طهارت و قدس‌اند و چون از این ابدان مفارقت خواهند کرد نتایج اعمال بد را در خود خواهند یافت و متألم خواهند شد تا آنکه آثار آن تعلقات عارضی نسیاً منسیاً گردد باز از عذاب خلاص خواهند شد و رجوع بحالت اصلی خود خواهند نمود، آتش تا مدتی باقی ماند و بعد از آن مدت طبع اصلی آب غلبه می‌کند و به برودت می‌گراید که مقتضای اصلی اوست و این همه خیالات فاسده‌ی ایشان است، وجدان درست ندارند که ارواح چه قسم باخلاق ذمیمه بهیمه و سبعیه مکدر می‌گردند و آئینه استعداد چه قسم زنگ می‌گیرد که اصلاً صلاح پذیر نمی‌شود و کفر چه قدر سمّیت دارد که طبع را از تصرف و رجوع بحالت اصلیه‌ی خود معطل می‌سازد.

سؤالی جواب طلب

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست: که در صفت جمع غیرذوی‌العقول صیغه‌ی واحد مؤنث و جمع مؤنث آوردن هردو صحیح است پس می‌توان گفت که ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ و (أَيّاماً مَعْدُوداتٍ) پس در این سوره چرا صیغه‌ی اول ارشاد شده و در سوره‌ی آل عمران صیغه‌ی دوم و در هردو سوره چرا یکسان نفرمودند یا بالعکس چرا نکردند؟

جوابش: آنکه هر چند مدلول هردو صیغه واحد است لیکن صورت اول: صورت مفرد است پس دلالت بروحدت می‌کند. و صورت دوم: صورت جمع پس دلالت برکثرت می‌نماید در این سوره مذکور آن است که از ایشان طمع ایمان مدارید که ایشان چنین اعتقاد فاسد دارند زیرا که ﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ﴾ معطوف است بر ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ

---

۱ -- الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۰۷).

﴿مِّنۡهُمۡ﴾ و در این غرض بیان تقلیل مدت عذاب صورةً و معناً چسپان‌تر است و در سوره‌ی آل عمران مذکور آن است که ایشان کفر می‌کنند به آیات خدا و انبیاء را، و واعظان را بناحق می‌کشند باز فرقه‌ی از ایشان از حکم الهی که در کتاب ایشان آمده روگردان می‌شوند و این همه به سبب جرأتی است که به این اعتقاد فاسد بهرسانیده‌اند و چون در آنجا افعال بسیار از آنچه موجب عذاب شدید می‌تواند شد برشمرده‌اند لازم آمد که در مدت عذاب نیز کثرت لفظی و صوری را ملاحظه فرمایند گو قلت معنوی داشته باشد چه افعال کثیره مستلزم کثرت جزاء است اگر معناً نباشد صورةً خود مرعی باید داشت و نیز در سیاق این آیه در آنجا لفظ ﴿إِذَا جَمَعۡنَٰهُمۡ﴾ واقع شده پس ایراد صیغه‌ی جمع مناسب آن شد.

بالجمله پیغمبر وقت را می‌فرمایند: که اگر این قسم اعتقاد واهی را پیش تو مذکور کنند و استغنای خود از ایمان و عمل صالح بیان نمایند در جواب، ﴿قُلۡ﴾ «بگو.» که جزم به قلّت مدت عذاب در آخرت از آن قبیل نیست که عقل بخودی خود بسوی آن راه یابد پس شما که این جزم دارید از راه دلیل سمعی اخذ کرده باشید.

﴿أَتَّخَذۡتُمۡ عِندَ ٱللَّهِ عَهۡدٗا﴾ «آیا گرفته‌اید شما نزدیک خدا عهدی را.» که شما را بر کفر و معاصی شما بیش از چند روز عذاب نکند پس آن عهد را نشان بدهید که در کدام کتاب است تا به بینم و اقرار نمایم و هر چند در حق او تعالی که صادق‌الخبر است حاجت عهد گرفتن نیست محض اخبار او در جزم کفایت می‌کند لیکن خبر او تعالی حکم عهد مؤکد دارد پس اگر خبر هم هست در حکم عهد است.

﴿فَلَن يُخۡلِفَ ٱللَّهُ عَهۡدَهُۥٓ﴾ «پس هرگز خلاف نخواهد کرد خدای تعالی این عهد حکمی خود را.» زیرا که خبر او کلام ازلی اوست و کذب در کلام نقصانی است عظیم که هرگز بصفات او راه نمی‌یابد.

وآنچه بعضی از ظاهر بینان گفته‌اند: که خلاف در وعده‌ی نیک، نقصان است و در وعده بد، کرم و لطف است؛ مبنی است بر قیاس غائب بر شاهد در حق او تعالی که مبرّا از جمیع عیوب و نقائص است خلاف خبر مطلقا نقصان است خواه نیک باشد خواه بد؛ زیرا که لطف و کرم او تعالی راه‌هائی بسیار دارد، جائز است که معامله‌ی لطف و کرم نماید و خلف در وعید هم نکند بخلاف آدمیان که بسبب عجز بشری بغیر از خلف در وعید،

ایشـان را لطـف و کـرم کردن ممکن نمی‌شـود پس در حق ایشـان خلف در وعیـد به ترجیح نقصانـی بـر نقصانی است که اشـدّ از نقصان اول اسـت و در حق او تعالـی نقصان محض است بی حاجت بتکمیل، فافترقا. و اگر نص متضمن این تقلیل مدت نشان نمی‌دهد پس معلوم شـد سـخن بی‌دلیل می‌گوئید و سـخن بی‌دلیل در حق کسـی نباید گفت چه جائی آنکه بر خدا.[1]

﴿أَمۡ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ «آیا می‌گوئید بر خدا آنچه نمی‌دانید.» که راست اسـت یـا دروغ زیـرا کـه نهایت تمسـک شـما در این دعوی به حدیثی اسـت کـه از حضرت یعقـوب ﷺ در اخبـار شـما مروی شـده مضمونش آنکه حق تعالی با حضـرت یعقوب ﷺ عهد بسته است که پسران ایشان را عذاب نکند (إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ) و این حدیث اول صحیح نیست که حضرت یعقوب فرموده باشند سند معتبر ندارد.[2]

دوم: از کجـا دانسـتید کـه مـراد از پسـران حضرت یعقـوب ﷺ تمام فرقه‌ی بنی‌اسـرائیل اسـت بلکه ظاهر آن اسـت که پسـران صلبی ایشـان مراد باشـند زیرا که متعارف در اطلاق لفظ پسران همین معنی است.

سـوم: آنکـه عـذاب نکـردن پسـران ایشـان نیـز بوجهی شـرعی بود زیرا که پسـران ایشـان توبه‌ی صحیح و ندامت قوی داشـتند بر گناهانی که در حق حضرت یعقوب ﷺ و در حق حضرت یوسـف ﷺ مرتکب آن شـده بودند چنانچه در قصه‌ی حضرت یوسف ﷺ مذکور اسـت کـه آنهـا در خدمـت حضرت یعقوب ﷺ اقرار بگناه خود و طلب اسـتغفار از ایشـان کردند و بحضور حضرت یوسـف ﷺ نیز اقرار بخطا نمودند و حضرت یوسـف ﷺ حق خود را به ایشـان بحل کردند و حضرت یعقوب ﷺ نیز برای ایشـان استغفار نمودند پس حق‌الله و حق‌العبد هر دو از ذمه ایشـان سـاقط گشـت اگر شما هم این قسـم توبه‌ی نصوح نمائید و از حق تلفی‌ها ندامت کنید و از پیغمبر این وقت در حق خود اسـتغفار جوئید البته مورد این بشـارت شـوید و تا وقتی که این امور را بجا نیاورده‌اید معامله‌ی خدا با شـما بر اصل قاعده

---

۱ - التفسیر الکبیر (۳ / ۵۶۷) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۱۸).

۲ - راجع: تفسیر ابن جریر: (۱/۳۸۱) . الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية (۱ / ۱۰۲) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير (۱ / ۲۰۶).

است چنانچه بیان می‌فرمایند:

﴿بَلَىٰ﴾ «چنین نیست.»

که شما را بر کفر و معاصی شما عذاب ابدی نباشد زیرا که کفر شایان مغفرت نیست و قاعده‌ی مقرره‌ی شریعت ست که: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ «هر که کسب کند گناهی را.» اگر چه آن گناه صغیر باشد و کمتر از تحریف کتاب و اخذ رشوت باشد.[1]

و لفظ ﴿سَيِّئَةً﴾ در اصل «سیوئة» بود از «ساء یسوء» که واوی است نه یائی «واو» را «یاء» کردند و «یاء» در «یاء» ادغام کردند ﴿سَيِّئَةً﴾ شد.[2]

﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾ «و احاطه کرد باو گناه او.» و حد احاطه آن است: که اول اثر آن گناه از جوارح به دل رسد و تلذذ عظیم از آن بردارد بعد از آن، استحسان آن گناه در دل جاگیرد و انکار قبح آن بخاطر نشیند پس کفر لازم آید و بدون این حد، احاطه نیست زیرا که معنی احاطه آن است که انسان را از هر جهت ستور سازد و انسان قدرت بر خلاص از آن نیابد و گناه تا وقتی که او را مستحسن و مباح نمی‌داند دل را فرو نگرفته است و طاعات را برهم نزده و خلاص از آن بتوبه و ندامت ممکن است و هر که را گناه احاطه کرد، کافر شد.

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ﴾ «پس آن گروه ملازمان دوزخند.» که هرگز از آن جدا نمی‌شوند.

﴿هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ ﴿٨١﴾ «ایشان در آن دوزخ همیشه باشندگانند.»

تا آن مدت که انتها ندارد چه جای آنکه روزهای معدوده باشند زیرا که تا وقتی که ایشان گناه می‌کردند و به دل از آن بیزار می‌شدند و بر آن ندامت می‌کردند دل ایشان گنهگار نبود پس گناه ایشان را احاطه نکرده بود نه طاعات ایشان حبط شده و مستور گشته، توقع آن بود که بعد از چشیدن عذاب خلاص شوند حالا هیچ وجه خلاصی نمانند و چرا عذاب اینها همیشه و جاوید نباشد حال آنکه ایشان در طرف مقابل مؤمنین و صالحین افتاده‌اند.

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ «و کسانی که ایمان آوردند و عملهای شایسته کردند.»

پس دلهای ایشان نیز از گناه پاک است و بدن ایشان نیز بنور عمل صالح منور، لاجرم ﴿

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۳۸۴ - ۳۸۵، و«مجموع فتاوي ابن تیمیة» ۱۴/ ۴۸ وما بعدها، و«البحر المحیط» ۱/ ۲۷۹، و«تفسیر ابن کثیر» ۱/ ۱۱۹، وکتاب «الإجماع في التفسیر» ص ۱۷۷.

۲ - تاج العروس من جواهر القاموس (۱ / ۲۷۵) «تهذیب اللغة» ۲/ ۱۵۸۳، «اللسان» ۴ / ۲۱۶۱.

﴿أُولَـٰٓئِكَ أَصۡحَـٰبُ ٱلۡجَنَّةِ﴾ «این گروه ملازمان بهشت‌اند.» که جای قدس و طهارت‌ست.
﴿هُمۡ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ «ایشان در آن بهشت همیشه باشندگانند.»

پس چنانچه جزای این فریق دائم‌ست غیرمنقطع، جزای فریق دیگر که در هردو امر یعنی ایمان و عمل صالح مخالف ایشان افتادند نیز دائم باشد و الا تقابل مرتفع شود.

آری کسانی که ایمان دارند و عمل صالح ندارند جزای ایشان مرکب از جزای هردو فریق است لیکن به این صورت که اول ایشان را عذاب خواهند کرد باز بدارالثواب نقل خواهند نمود و اگربالعکس می‌کردند خلاف حکمت می‌شد که نواخته را نباید انداخت و هرکه عمل صالح دارد و ایمان ندارد و بظاهر محتمل‌ست لیکن فی‌الواقع محال زیرا که عمل صالح را عمل صالح بودن مشروط است بایمان «واذا فات الشرط فات المشروط» و لهذا صدقات و خیرات کفار را عمل صالح نتوان گفت اگرچه به صورت مشابهت به عمل صالح دارد چون صورت اسپ چوبین و شیرقالین و لهذا در حق اعمال ایشان آمده که ﴿أَعۡمَـٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً﴾ بالجمله نظام عالم تمام نمی‌شود مگربوعده‌ی ثواب دائم و عقاب دائم و این وعده مقتضی ایفاست اگراحتمال خلف هم باشد هیچ کس برموجبات ثواب اقدام نکند و از موجبات عقاب نترسد. و از حضرت ابن عباس ﷺ درتفسیرعهد منقول‌ست که فرموده‌اند که مراد کلمه‌ی طیبه است یعنی اگر این کلمه را بی‌شرک و بی‌کفرگفته‌اید و به دل و جان قبول کرده‌اید پس اگرامیدوار انقطاع عذاب باشید بجا است زیرا که هرکه این کلمه را بی‌کفروبی‌شرک بجان و دل بگوید از عذاب ابدی خلاص می‌شود بحکم عهد خدا و الا بر خدا دروغ می‌بندید.[۱]

در اینجا باید دانست: که منشاء غلط و تحریف فرقه‌ی بنی‌اسرائیل در این اعتقاد فاسد آن بود که در هرشریعت معاصی را دو مرتبه نهاده‌اند یک مرتبه آن است که در اعتقاد موافق ملت حقه باشد و در عمل مخالف نماید مثلاً به یقین می‌داند که شراب خوردن یا زنا و دزدی و لواطت و غصب مال غیرحرام است و خوف عقاب برآن دارد لیکن از راه غلبه‌ی حجاب طبعی یا رسمی از وی این چیزها صدور می‌کند و این مرتبه را فسق و فجور و عصیان نامیده‌اند و برای او درآخرت عذاب منقطع وعده نموده زیرا که موافقت اعتقاد

۱ - «تفسیر الثعلبي» (۱ / ۲۲۶).

او رایگان نخواهد رفت و کار خواهد کرد و از عذاب نجات خواهد بخشید.

و مرتبه دوم آن است: که در اعتقاد هم مخالفت نماید و چیزی را که در نفس‌الامر ثابت است خواه از الهیات و خواه از معاد و خواه از شعائرالله مانند کتابهای الهی و رسولان آن جناب و خواه از احکام متواتره‌ی مشهوره آن دین، انکار و جحود نماید و این مرتبه را کفر و زندقه و الحاد نامیده‌اند و برآن درآخرت عذاب دائمی وعده فرموده و این هردو مسئله را در اصطلاح مسلمین به این عبارت تعبیر می‌کنند که **(الفاسق لا يخلد في النار والكافر في النار)**.[1] و در بیان موافقت ملت حقه و مخالفت آن غالباً نام آن فرقه که به آن ملت حقه قائم بوده‌اند، نام مخالف آنها برده‌اند.

پس در زمان بنی‌اسرائیل که ملت حقّه ملت یهودیه بود و قائمین به آن ملت فرقه‌ی بنی‌اسرائیل، از این مسئله به این عبارت تعبیرشده باشد که بنی‌اسرائیل را عذاب دائمی نخواهد بود و غیربنی‌اسرائیل را عذاب دائمی خواهد بود. این فرقه بسبب بلادت و کم فهمی، فرق در عنوان و معنون نکرده خصوصیت فرقه‌ی خود را فهمیده چنین تقریرکردند که ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾.

حق تعالی در جواب این شبهه اول منع فرموده و طلب دلیل نمود که ﴿أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا﴾ زیرا که دراصل کلام تخصیص بنی‌اسرائیل و نام یهود نبود بلکه نصوص الهیه مطلق ذکراهل حق و متبعین دین آن وقت فرموده بودند و چون در آن وقت غیراز بنی‌اسرائیل و یهود این صفت نداشتند ایشان اشعاری از آن نصوص به این فرقه فهمیده تخصیص کرده بودند پس نص صریح غیرمأول که عهد عبارت از آن است در این باب مفقود بود و نص مأول موافق فهم خود قابل آن نیست که دراعتقادیات و اصول دین و مبحث معاد به آن تمسک جائزباشد و لهذا فرمودند که ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ و ثانیا به بیان تحقیق امر حل شبهه فرموده که احاطه خطایا به نفس که عبارت از فساد علم و عمل است و خرابی عقیده و افعال، به آن حد که مثقال یک ذره هم از ایمان نماند؛ موجب خلود درعذاب است در هرفرقه که یافته شود بی‌تخصیص و امتیاز، گویا کلمه گوئی و

۱- انظر: كتاب أصول الدين (۱۹۶ رقم ۱۰۷) للعلامه جمال الدين الغزنوي الحنفي (المتوفى: ۵۹۳هـ) والمنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (۲۹۰) واللباب في علوم الكتاب (۷ / ۴۸۸).

دعوی دین‌داری مقرون باشد.[1]

استباحت معصیت کفر است

و نیز باید دانست: که استباحت معصیت کفر است معنی استباحت آن است که در دل خوف عقاب برآن نماند و قبح آن در اعتقاد زائل شود گو بداند که این معصیت را در شرع حرام کرده‌اند و از آن منع شدید نموده و به زبان هم اقرار نماید که این معصیت، معصیت است زیرا که معنی استباحت مباح دانستن است نه مباح گفتن. و چون خوف عقاب از معصیت زائل شد و آن معصیت در اعتقاد قبیح نماند، مباح گردید و معامله مباحات با آن معصیت بوقوع آمد.

ظاهربینان فقه می‌فهمند که انکار در او و حرمت او در شرع نیز لازم استباحت است و این معنی نادرالوقوع است. از روی احادیث و آیات در تحقیق استباحت همان قدر کافی است انکار در او، و حرمت او در شرع بدل یا زبان ضرور نیست. بسا اوقات شخص چنین اعتقاد می‌کند که در شرع بنابر مصلحت عام تا رسم فاسد شیوع نیابد و رفته رفته منجر بقبح دیگر نشود این فعل را حرام ساخته‌اند و برای ترهیب و تخویف وعده‌ی عقاب نموده والا فی‌نفسه این فعل وجهی از قبح ندارد و عقاب برآن مترتب نمی‌شود و این فرق را بخاطر نگاه باید داشت که در فهم اکثر احادیث و آیات این باب بکار خواهد آمد.

بیان اختلاف اهل قبله

و نیز باید دانست: که اهل قبله را در این مسئله اختلاف عظیم رو داده.

بعضی از ایشان مرتکب کبیره را وعید قطعی دائمی ثابت می‌کنند و می‌گویند: که اگر صاحب کبیره بی‌توبه بمیرد حکم او حکم کافران است و همین است مذهب معتزله و خوارج هر چند معتزله می‌گویند: که (هو فی منزلة بین المنزلتین).[2]

و خوارج می‌گویند: که «هو کافر» لیکن چون از ایمان برآمد نزد معتزله هم حکم کافران

۱- راجع: مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر(۳ / ۵۶۹).

۲ -انظر قول المعتزلة في مقالات الإسلاميين (۱/ ۲۵۲) والرد على بشر المريسي (ص ۳۶۶) وشرح أصول الاعتقاد للالکائي (۱/ ۲۰۷: ۲۱۴).

گرفت پس او را در مقابر مسلمین دفن نباید کرد و بر او نماز جنازه نباید خواند و برای او صدقات و فاتحه و درود و تلاوت قرآن و استغفار نباید کرد که این امور مشروط به ایمان‌اند. (و اذا فات الشرط فات المشروط).[۱]

و بعضی از ایشان وعید قطعی منقطع را برای او ثابت می‌کنند و می‌گویند: که اوشان عفو ندارد البته معذب خواهد شد اما عذاب او منقطع خواهد گشت و آخرها به بهشت خواهد رفت و همین است مذهب بشر مریسی[۲] و خالدی و دیگر جاهلان بی‌وقوف.[۳]

و بعضی گویند: که اصلا فساق را وعید نیست هروعیدی که در قرآن و حدیث واردست کافر راست که همراه فسق کفر هم دارد و چون شخص بر ایمان مُرد او را از هیچ معصیت باک نیست قول ایشان این است که (لا یضر مع الایمان معصیة کما لا ینفع مع الکفر طاعة) و همین است قول مرجئه خذلهم الله. و در حق آنها در حدیث صحیح وارد شده که (صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجِئَةُ وَالقَدَرِيَّةُ).[۴]

مذهب اهل سنت و الجماعت

مذهب صحیح که صحابه و تابعین، آن را مشروحاً بیان فرموده‌اند: و اهل سنت و جماعت آن را اختیار نموده آن است: که مرتکب کبیره قابل عفواست اگر بی‌توبه بمیرد او مانند سائر مسلمین است در نماز جنازه و استغفار و اعانت به صدقات و مبرّات، و در

---

۱ - انظر قول الخوارج في مقالات الإسلاميين (۱/ ۲۵۲) والرد على بشر المريسي (ص ۳۶۶) الملل والنحل (۱/ ۱۱۴) الفرق بين الفرق (ص ۷۲: ۷۳).

۲ - بِشربن غياث مريسي، ابوعبدالرحمن عدوي، برده آزاد شده عدوی‌ها و اهل بغداد است. او فقيه و متكلم و معتزلي، رئيس طايفه مَريسي بود.

فقه را از امام ابويوسف، رفيق امام ابوحنيفه رحمهما الله ياد گرفت. حماد بن سلمه و ديگران از او روايت نموده‌اند. وي به سال ۲۱۸هـ ق در نزديكي هاي هشتاد سالگي وفات يافت.

امام ذهبي راجع به او در كتاب «ميزان الاعتدال» مي‌گويد: او انساني مبتدع و گمراه است كه نبايد از او چيزي نقل كرد. او جهم بن صفوان را نديده، اما فقط راجع به خلق قرآن از سخنانش تقليد و بدان استناد نموده و به سوي آن دعوت كرده است؛ اين شرح حال در «سير أعلام النبلاء» ۱۰/ ۱۹۹ آمده است.

۳ - التفسير الكبير (۳ / ۵۶۹).

۴ - أخرجه الترمذي رقم (۲۱۵۰) في القدر، باب ما جاء في القدرية، وإسناده ضعيف. وأخرجه عبد بن حميد (۵۷۹) وابن ماجة (۶۲).

حق او شفاعت پیغمبر و رحمت الهی را امیدوار باید بود؛ بلکه یقین باید کرد که حق تعالی برحمت بی‌غایت خود یا بشفاعت پیغمبرﷺ از بعضی مرتکبان کبیره عفو خواهد فرمود گو بعضی را از ایشان عذاب هم کند و نیزیقین باید کرد که هرکه از اینها معذب خواهد شد عذاب او منقطع خواهد گشت عذاب ابدی خاصه‌ی کفراست به هیچ گناه مستحق آن نتوان شد لیکن ما را معلوم نیست که مدت عذاب برکبائر چه قدر خواهد بود و نیز معلوم نیست که کدام یک از اصحاب کبائر معذب خواهد شد و کدام یک را عفو مطلق خواهند فرمود از این جهت در امید و بیم می‌مانیم و امن و یاس نداریم آیات قرآنی مانند: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْـرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ و غیرآن، صریح نص‌اند در این مذهب و نیزقرآن مجید مملوّ و مشحون است از این صفات که ﴿وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾، رحیما وکریما.[۱]

و اگر در احادیث نظر کنیم بالاتر از حد تواتر این مضمون را خواهیم یافت.

و لهذا یحیی بن معاذ رازی در مناجات خود فرموده‌اند که: الهی چون ایمان یک ساعت کفر هفتاد ساله را نیست و نابود بسازد پس ایمان هفتاد سال چگونه گناه یکساعت را نیست و نابود نخواهد ساخت.[۲]

و نیز چون آیات و احادیث بروعد و وعید هردو دلالت ناطقه دارند و جمع بین المتنافیین محال است لابد تطبیقی باید داد و در تطبیق دو احتمال است:

یکی آنکه: اول بنده را بثواب منعم سازند بعد از آن بعذاب گرفتار کنند و این معنی هم خلاف اجماع است و هم خلاف حکمت و هم خلاف کرم که نواخته را نباید انداخت.

دوم آنکه: اول او را به عقاب گرفتار کنند چون سزای کردار بد خود چشیده عبرت گیرد باز او را به عفو و کرم بیامرزند و بثواب منعم سازند و همین است مقتضای حکمت و موافق قاعده‌ی کرم پس متعین شد، و هو المذهب.

بعضی از طرف‌داران معتزله در این مقام می‌گویند: که هرچند مذهب اهل سنت اقرب به ادب است زیرا که ایشان حق تعالی را هردو صفت جمال و جلال و عفو و انتقام و

۱ - التفسیر الکبیر(۳ / ۵۶۹).
۲ - التفسیر الکبیر(۳ / ۵۸۲).

لطف و قهر ثابت می‌کنند و هیچ یک را از این دو صفت در حق بندگان واجب نمی‌دانند و می‌گویند که او خاوند است ﴿يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ وَ ﴿يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ و تعیین نمی‌کند که فلانی واجب‌العفو است و فلانی واجب‌العقاب از آن جهت که فعل او تعالی را مبرّا از اغراض و بواعث می‌انگارند لیکن مذهب معتزله اقرب باحتیاط است زیرا که با وجود امن واقعی، ترسانیدن و پرحذر داشتن بهتراست که از خوف واقعی ایمن سازند و مطمئن دارند.

لیکن در این سخن خدشه‌ایست زیرا که احتیاط محمود منحصر در مذهب اهل سنت است زیرا که ایشان تعیین نمی‌کنند که مورد عفو کیست و محل انتقام کدام است هر دو صفت را بی‌تخصیص ثابت می‌کنند پس خوف عام و شامل هریک می‌باشد بخلاف مذهب معتزله که در حق صاحب صغیره موجب امن است و در حق صاحب کبیره موجب یأس و این احتیاط محمود نیست بلکه از علاج ناامید ساختن است و از این است که اموات ایشان از استغفار و صدقات و شفاعت صالحان که وسیله قوی برای نجات است، محروم‌اند براحتیاطی که موجب حرمان از منافع عمده باشد و آن منافع هم در همان امر که از آن احتیاط منظور است بکار آمدنی باشند بغایت مذموم است نزد جمیع عقلا. والله الهادی علیه توکلی و اعتمادی.

و اگر بنی‌اسرائیل با وجود عجز از اقامت دلیل سمعی بر این مدعا علیها و شنیدن قاعده‌ی کلیه متفق علیها بین جمیع‌الشرائع والادیان که دلالت بر خلود ایشان در عذاب دوزخ می‌کنند از این دعوی دست بردار نشوند پس ایشان را از روی کتاب ایشان ملزم کن زیرا که در آن کتاب مواثیق محکمه و عهود مؤکده گرفته‌ایم بر قبول بعضی احکام، و ایشان آن همه را نقض کرده‌اند و در عادت الهی محال است که بر نقض این عهود وثیقه محکمه، چند روزی بیش عذاب نکند علی‌الخصوص که آن نقض را عادت گرفته باشند و به آن خوگر گشته زیرا که به حکم العادة طبیعة ثانیة اگر عمر ابدی یابند هرگز از آن باز نیایند پس نیت ادامت آن کبائر عظیمه در ایشان متحقق است که در حکم ادامت آنها است و گناه دائمی را عذاب دائمی موافق فهم ایشان نیز واجب است و برای الزام ایشان بگو.

﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ «و یاد کنید آن وقت را که گرفتیم ما عهد محکم از

بنی اسرائیل.»

بر توحید در عبادت و بنابر مزید تأکید و توثیق آن عهد، امر و طلب نفرمودیم بلکه بطریق اخبار که مرد مؤمن در خلاف کردن آن از تکذیب خدای تعالی می‌ترسد، گفتیم که: ﴿لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ «عبادت نخواهید کرد مگر خدا را خالص.»

پس این عهد متضمن دو تکلیف شد: یکی آنکه خدا را عبادت کنید، دوم آنکه غیر او را عبادت نکنید. و تکلیف اول موقوف است بر آنکه خدا را بدانید و چون دانستن ذات او محال است پس او را بصفات کمال بشناسید و آنچه در حق او ضرور است مثل عموم علم و عموم قدرت و نفاذ ارادت و شنیدن و دیدن اعمال و اقوال بندگان و امر و نهی، و آنچه در حق او محال است مثل عجز و جهل و بداء و ندامت آن را مطابق واقع اعتقاد کنید. و نیز موقوفست بر دانستن کیفیت عبادت و اوقات آن و این دانستن نمی‌شود الّا به وحی و رسالت، پس اعتقاد به انبیاء و کتب الهیه و فرشتگان که واسطه‌ی وصول وحی و کتب نذیر بر وفق نفس‌الامر شما را ضرور شد.

و تکلیف دوم موقوف است بر اجتناب از ریا و شرک و غالب داشتن[1] محبت ماسوی الله در دل، پس احتراز از این امور نیز لازم گشت. و نیز گفتیم که:

﴿وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا﴾ «به پدر و مادر احسان کنید.» احسان کردن عظیم که جامع انواع آن باشد.

بیان حقوق والدین

و آن سه نوع است: اول: ترک ایذاء قولا یا فعلا. دوم: خدمت ایشان به بدن و مال. سوم: حاضر بودن در وقتی که استدعای حضور نمایند.

نوع اول: واجب مطلق است و لهذا در ترک آن، عقوق شنیع لازم می‌آید.

و نوع دوم: مشروط است به احتیاج آنها و قدرت این کس، پس اگر آنها محتاج نباشند یا این کس قدرت ندارد، واجب نیست.

ونوع سوم: نیز مشروط است به آنکه در حضور مفسده شرعی متحقق نگردد و الّا واجب

۱- یعنی: غالب داشتن اجتناب از محبّت ماسوی الله.

نیست و اگر والدین یا یکی از ایشان بفرمایند که نوافل طاعات را مگذار و پیش ما حاضر باش امتثال ایشان نمودن مقدم است و اگر بفرمایند که واجبات را ترک کن یا برای حج فرض مرو قبول نکند و اگر سنن مؤکده را مثل جماعت و روزه‌ی عرفه را ترک بکنانند. اصح آن است که اگر یک دو بار ترک بکنانند اطاعت ایشان نماید و اگر معتاد کنند به این ترک حکم ایشان را قبول نکند.[1]

بالجمله احسان بوالدین را عقب عبادت خود و حق ایشان را همدوش حق خود ساختیم به چند وجه:

اول: آنکه والدین چنانچه سبب پرورش و تربیت اولاد خودند همچنان سبب وجود اولاد نیز هستند و واسطه فیض ایجاد الهی گشته‌اند و سوای والدین کسی این رتبه ندارد اگر سبب تربیت و پرورش می‌شود سبب وجود هرگز نمی‌شود پس انعام کسی بعد از انعام خدا بزرگ‌تر از انعام والدین نیست.

دوم آنکه: انعام والدین مشابهت تمام دارد بانعام حضرت حق جل وعلا زیرا که ایشان نیز در عوض این انعام، ثنای و شکری یا ثوابی و جزائی نمی‌خواهند بخلاف انعام مردم دیگر که البته به غرضی مخلوط می‌باشد.

سوم آنکه: چنانچه حق تعالی از انعام کردن بر بنده‌ی خود ملول نمی‌شود اگر چه بنده عاصی و نافرمان‌بردار باشد همچنین ایشان نیز از شفقت و خیرخواهی اولاد ملول نمی‌شوند اگر چه اولاد ناخلف باشد.

چهارم: آنکه والدین را کمال مناسبت با جناب واحد حقیقی است چنانچه در مرتبه‌ی خدائی غیر از یک ذات مقدس نمی‌گنجد همچنان در مرتبه‌ی پدری و مادری غیر از یک یک کس نمی‌تواند افتاد.

پنجم: آنکه در حق اولاد هر کمالی که ممکن است والدین آن را آرزو می‌کنند بلکه ترقی اولاد را بر خود در هر کمال می‌خواهند به هیچ چیز نیک بروی حسد نمی‌برند و این خاصیت غیر از والدین کسی را نیست.

و از این است که تعظیم والدین در جمیع شرائع و ادیان واجب آمده بلکه مناسبت و

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر(۳ / ۵۸۶).

محبت و میل والدین به اولاد ذاتی است در حیوانات بی‌شعور نیز یافته می‌شود. چنانچه محبت حق تعالی با بنده نیز ذاتی است و لهذا در حق کافران نیز مصروف است به فرستادن رسولان و نازل فرمودن کتابها و برپا ساختن ادله و ازاله‌ی اعذار و در این آیت که والدین را مطلق بی‌قید ایمان مذکور فرموده‌اند اشاره‌ایست به آنکه پدر و مادر هرچند کافر و منافق یا فاسق یا فاجر باشند اولاد را نسبت به آنها نیز راه لطف و احسان باید رفت و از این است که حضرت ابراهیم خلیل الرحمان ﷺ در ارشاد پدر خود طریق تلطف را اختیار فرمودند چنانچه در سوره‌ی مریم مشروح است.

و چون حنظله بن ابی‌عامر راهب که صحابی جلیل القدر بود در کشتن پدر خود ابوعامر راهب که کافر شدید العناد بود از آن حضرت ﷺ رخصت خواست آن حضرت ﷺ او را رخصت ندادند و از کشتن پدر با وجود آنکه واجب القتل بود منع فرمودند.

و طریق احسان بوالدین موافق آنچه در احادیث صحیحه مروی است آنست: که از ته دل ایشان را دوست دارد و در کلام و رفتار و نشست و برخاست، دقائق ادب را مراعات کند مثلاً در رفتن تقدم نکند و در کلام ایشان را بنام ایشان نخواند بلکه به الفاظ تعظیم مثل «یا سیدی» و «یا سیدتی» و «یا ابی» و «یا امی» و همچنین در خدمت، مقدور خود را بذل کند و در قول و در فعل خوشنودی ایشان را قصد نماید و اوقات عزیز و مال نفیس خود را از ایشان دریغ ندارد و بعد از موت در جاری کردن وصیت ایشان مصروف باشد و در دعای نیک و استغفار، ایشان را یاد دارد و برای ایشان صدقات و خیرات بفرستد و در مقدار یک جمعه قبر ایشان را زیارت کند و سوره‌ی یس خوانده ثواب آن را به روح ایشان بگذراند و کسانی را که با ایشان دوستی یا قرابت داشته‌اند تفقّد نماید و سلوکی که ایشان با آنها می‌کردند بجا آرد که برّوالدین به این اعمال تمام می‌شود. و همه این مراتب را حق تعالی در سوره‌ی اسراء در ضمن چند کلمه ارشاد فرموده که ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[1]. و نیز گفتیم که احسان خواهید کرد بسوی:

---

۱ - ينظر: بر الوالدين للحافظ الطرطوشي. بر الوالدين، للحناوي. قرة العينين في فضائل بر الوالدين، لنظام يعقوبي والإعلام في ما ورد في بر الوالدين وصلة الأرحام، للحازمي، ص ۲۶، وبر الوالدين، لعاشور، ص ۱۶ - ۲۰، ووصية لقمان لابنه، علي محمد جماز، ص ۲۳ - ۳۳.

﴿وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ «صاحب قرابت.» و این احسان را تابع احسان بوالدین گردانیدیم زیرا که هرقرابتی که در عالم است یا بواسطه‌ی والدین است هردو مثل برادران و خواهران حقیقی یا بواسطه‌ی یکی از اینها مثل جدّ پدری و برادران علاتی و اعمام و عمات که بسبب پدر، قرابت دارند و مثل برادران و خوهران اخیافی و جد مادری و اخوال و خالات که به سبب مادر، قرابت دارند.

بیان حقوق ذی‌القربی

پس جمیع ذوی‌القربی با والدین در قرابت شریک شدند و فرق همین است که والدین بالاصالة قریب واقع شده‌اند در سلسله‌ی وجود و اینها بالتبع و لهذا در اصل احسان شریکند و از این احسان در شریعت بصله‌ی رحم تعبیر کرده می‌شود.[1]

و در حدیث شریف وارد ست که (الرَّحِمُ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ)[2] یعنی قرابت شعبه‌ایست از شعبهای ظهور اسم رحمن گویا رحمت الهی در این پرده ظهور می‌کند و لهذا حق تعالی قرابت را فرموده است ﴿مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ، وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ[3]﴾ یعنی هر که با توسلوک نیک کند من با او سلوک نیک کنم و هر که با توسلوک بد کند من با او سلوک بد کنم.

و مصلحت عقلی نیز تقاضا می‌نماید که شخص با اقارب خود راه احسان مسلوک دارد زیرا که آدمی را هم در شادی و هم در ماتم و هم در مهمات دیگربدون نصرت و اعانت و امداد مالی و خدمت بدنی، کار درست نمی‌شود و هرکس را با هرکس این نوع امداد ممکن نیست پس لابد به کسانی که میل جبلی و الفت طبیعی با هم دارند و نوعی از اتحاد و محرمیت و اطلاع براحوال ایشان را ممکن است این سلوک لازم گردانیده‌اند تا امرتمدن و اجتماع و تعاون و تناصربرهم نشود.[4]

۱- قال في «البحر المحيط» ۱/ ۲۸۱: القربى: مصدر كالرجعى، والألف فيه للتأنيث، وهي قرابة الرحم والصلب.

۲- رواه الترمذي رقم (۱۹۲۵) في البر والصلة، باب في رحمة الناس، وأبو داود رقم (۱۴۹۴۱) في الأدب، باب في الرحمة، وهو حديث صحيح بشواهده، انظر «مجمع الزوائد» ۸ / ۱۸۷.

۳- أخرجه البخاري (۵/۲۲۳۲، رقم ۵۶۴۳)، والطبراني في الأوسط (۳/۲۸۲، رقم ۳۱۵۲).

۴- ينظر: في النهي عن مقاطعة الأرحام والأقارب والإخوان للجومباني. من فضائل الإسلام الأخوة وصلة الأرحام، للهاني سعد غنيم.

بیان اهل قرابت دو قسم‌اند

در اینجا باید دانست که اهل قرابت دو قسم‌اند: یک قسم آنانکه با قرابت محرمیت هم دارند مثل عمّ و خال و عمه و خاله و برادر و خواهر و اولاد برادران و خواهران، و احسان با این قسم فرض است تارک آن گنهگار.

و قسم دیگر آنانکه: محرمیت ندارند مثل اولاد اعمام و اخوال و اولاد عمات و خالات و احسان بایشان سنت مؤکده است لیکن بمعنی امداد و اعانت، اما احسان بمعنی ترک ایذاء پس نسبت به همه اینها فرض است بلکه نسبت بسائر مسلمین.

سؤالی مشهور

و نیز باید دانست سؤالی است مشهور حاصلش آنکه: در این آیت یتامی و مساکین را بصیغه‌ی جمع آورده‌اند و اهل قرابت را که نیز متعدداند بصیغه‌ی مفرد آورده و ذوی‌القربی نفرموده در این نکته چیست؟

جوابش: آنکه در آوردن صیغه‌ی مفرد در حق اهل قرابت اشعار است به آنکه چون قرابت در یک مرتبه باشد آنها را در حکم یک کس اعتبار باید کرد و از ترجیح و تفضیل و اختلاف سلوک احتراز باید نمود تا موجب وحشت نگردد بخلاف یتامی و مساکین که در آنجا اختلاف سلوک و ترجیح و تفضیل بعض بر بعض حرام نیست.

سؤالی دیگر

و نیز سؤالی دیگر است حاصلش آنکه: درین سوره ﴿وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ بغیر اعاده‌ی جار که حرف «باء» است ارشاد شده و در سوره نساء ﴿وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ به اعاده‌ی حرف «باء»، این فرق بر چه نکته مبنی است؟

جوابش: آنکه در این سوره ذکر عهدی است که از بنی‌اسرائیل گرفته بودند بنی‌اسرائیل به سبب ضیق استعداد و قصور نظر خود غیر از والدین را حق احسان نمی‌توانستند فهمید پس برای فهمانیدن ایشان ذی‌القربی را در حکم والدین داخل کرده شد بنابر آنکه جمیع ذوالقربی با یکی از والدین اتصالی دارند. «والمتصل بالمتصل متصل» پس اسقاط حرف «باء» که دلالت بر استقلال می‌کند و آن منافی کمال اتصالی است، ضرور افتاد. و در سوره‌ی نساء خطاب با امت مصطفویه است علی صاحبها السلام والتحیه و ایشان بسبب

کمال معرفت و فراخی استعداد، حق هر ذی حق را بالاستقلال می‌توانند شناخت پس آوردن حرف «باء» که دلالت بر آن می‌کند، مناسب شد.

و نیز کلام در این سوره مبنی بر اختصار است زیرا که منظور اصلی تذکیر عهد است نه تکلیف ناجزو لهذا در مقام توحید بر صیغه‌ی نفی و اثبات اکتفا فرموده ارشاد کرده‌اند که: ﴿لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ پس حذف «باء» که نیز موجب اختصارست مرعی شد تا نسق کلام[1] مناسب افتد و در سوره‌ی نساء مقام تفصیل تکلیفات است و لهذا در آنجا توحید را به دو عبارت مستقله ادا فرموده‌اند که: ﴿وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ و در بیان ذوالحقوق نیز تطویلی منظور داشته‌اند که ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ پس آوردن حرف «باء» در آنجا ضرور افتاد تا خلاف نسق نشود بلکه اگر امعان نظر کرده آید معلوم می‌شود که در سوره‌ی نساء ذی‌القربی را بالاصالة ذی‌حق ساخته جار ذی‌القربی و جارجنب و صاحب بالجنب را تابع و اقارب حکمی گردانیده‌اند و در این سوره والدین را اصالة ذی‌حق ساخته ذوی‌القربی را تابع حکمی آنها گردانیده پس بنابراین آوردن حرف «باء» در آنجا و حذف آن در اینجا لازم گشت.

و نیز فرمودیم که احسان خواهید کرد بسوی: ﴿وَٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ «یتیمان.» خواه از جنس مردان باشند و یا زنان.

بیان معنی یتیم

و «یتیم» در عرف شرع طفلی است نابالغ که پدرش مرده باشد یا مفقود شده خواه مادرش زنده باشد یا نه و اگر مادر هم ندارد زیاده‌تر مستحق احسان می‌گردد. و «یتیم» در جانوران جانوری است که مادر ندارد و گو پدر داشته باشد.[2] و «یتیم» در جواهر و امتعه‌ی

---

۱ - نسق: سخن را بریک روش و سیاقت راندن و ترتیب دادن و بعض آن را بر بعضی عطف کردن.

۲ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۶۳، «أحكام القرآن» للجصاص ۱/ ۴۵۲ «تهذيب اللغة» ۴/ ۳۹۷۴، «اللسان» ۱۲/ ۶۴۵، وقال ابن بري: اليتيم الذي يموت أبوه، والعجي الذي تموت أمه، واللطيم الذي يموت أبواه. وقال ابن العربي في أحكام القرآن ۱/ ۲۱۵: اليتيم: هو في اللغة عبارة عن المفرد من أبيه، وقد يطلق على المفرد من أمه، والأول أظهر لغة، وعليه وردت الأخبار والآثار، ولأن الذي فقد أباه عدم النصرة، والذي فقد أمه عدم الحضانة، وقد تنصر الأم لكن نصرة الأب أكثر، وقد يحضن الأب لكن الأم أرفق حضانة.

نفیسه چیزی است که ثانی و نظیر نداشته باشد چنانچه گویند «دُرّ یتیم» است.[1]

و «یتیم» را بر «یتامی» جمع کرده‌اند حال آنکه جمع فعیل بر فعال نمی‌آید لیکن چون «یتیم» آفت زده است بصورت جمع آفت زدگان جمعش آوردند مثل «وجاعی»، «وحباطی».

و صاحب کشاف گفته است: که «یتیم» را هر چند صفت است حکم اسمای غالبه داده‌اند مثل «صاحب» و «فارس» و بر شکل آنها جمع نموده پس در اصل «یتائم» بود قلب مکانی نموده «یتامی» ساختند.[2]

بیان حقوق یتیم

واحسان بر «یتیم» دو قسم است:

قسم اول: آنچه بر وارثان او واجب است مثل حفظ مال او به نهجی که روز بروز افزون شود به تجارت یا زراعت تا قدر نفقه او و مئونات ملکیه‌ی او از آن براید و تفقد مصالح «یتیم» از خوراک و پوشاک و تعلیم علم و کتابت و تلقین آداب بکمال نرمی و خیرخواهی.

و قسم دوم: آن است که بر عامه‌ی مردم واجب است و آن ترک ایذاء است و تلطف و مدارا و در مجالس و محافل نزدیک خود نشانیدن و برسر «یتیم» دست مالیدن و او را بر مثال فرزندان در کنار گرفتن و اظهار محبت نمودن.

و حق یتامی از آن جهت تابع حق اقارب و والدین شد: که چون شخص یتیم گشت و بی‌پدر شد حق تعالی جمیع بندگان خود را حکم فرمود که با او حکم پدری نمایند تا عجز حکمی که بسبب موت پدر او را لاحق شده بود به این قوت حقیقی که او را هزاران پدر هم رسید منجر گشت پس «یتیم» نیز قرابت شرعی دارد چنانچه ذوی‌القربی قرابت عرفی داشته بود.

بیان حقوق مساکین

و نیز گفتیم که احسان خواهید کرد بسوی: ﴿وَٱلْمَسَٰكِينِ﴾ «گدایان و بی‌مایگان.»

---

۱ - التَّفْسِيرُ البَسِيط (۳ / ۱۰۸).

۲ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۲۴).

که بسبب عجز حالی و فقر بالفعلی حکم یتیمان دارند گو یتیمان قوت کسب ندارند و اینها دارند و از همین جهت یتیمان مقدم بر مساکین آمده‌اند در هر جا از کلام الهی زیرا که در یتیمان، حالی و استقبالی هر دو متحقق‌اند بخلاف مساکین.

بیان معنی مسکین

و «مسکین» در عرف قرآن شخصی است که دخل او کمتر از خرج او باشد گو مالی هم داشته باشد و مشغول بحرفتی هم بوده باشد بدلیل آنکه در سوره‌ی کهف مذکور است که کشتی حضرت خضر ﷺ او را شکستند از آن مسکینان بوده و آن مسکینان به آن کشتی کسب می‌کردند بدلیل آنکه در سوره‌ی ﴿لَا أُقْسِمُ﴾ در مقام بیان شدت فقر ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ فرموده‌اند اگر لفظ مسکین بخودی خود بر بی‌چیزی محض دلالت می‌کرد حاجت این قید نبود و چون مساکین را مورد احسان ساختند فقیر را بالاولی محل ترحّم و احسان باید شناخت که احتیاج او بیشتر از احتیاج مسکین است.

و نیز گفتیم که: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ «بگوئید با مردم سخن نیک.» که موجب دل تنگی نباشد زیرا که در حق عامه‌ی ناس احسان فعلی میسر نمی‌شود چه احسان فعلی اگر خدمت بدنی است مشروط بقوت است و این قدر قوت که عامه‌ی خلائق را به بدن خدمت نماید در آدمی مفقودست و اگر امداد مالی‌ست موقوف بریافتن مال‌ست زائد از حاجت خود و هر کس را این قدر وفور مال که گنجایش حوائج عامه‌ی خلائق کند بدست نمی‌آید پس لابد در حق عوام بر احسان قولی اکتفا باید نمود.

بیان احسان قولی در شرع شریف چند مرتبه دارد

و احسان قولی در شرع شریف چند مرتبه دارد:

اول: در وقت تحیت سلام علیک مسنون بجا آرد و در جواب سلام لفظی زائد ضم کند.

دوم: آنکه دلالت بر خیر و منع از بدی برفق و نرمی کند و طریق تفهیم را مسلوک نماید نه بطریق مناظره و مجادله چنانچه از بزرگی منقول است که شخصی را دیدند که آداب و سنن وضو را رعایت نمی‌کند فرمودند که من می‌خواهم که وضو کنم شما متوجه شده

ملاحظه فرمائید که مبادا از من ادبی فوت شود و این دلالت هم باید که در خلوت باشد نه بر ملا تا موجب عار نگردد.

سوم: آنکه در وقت ملاقات اظهار دوستی کند و تفقد احوال نماید و شرکت در شادی و غم بیان کند اما بقدری که مقرون بصدق است بی‌مبالغه مفرط.

چهارم: آنکه در وقت خواندن او، یا یاد کردن او، بهترین نامها و القاب او را برزبان آرد و نامی یا لقبی که موجب کراهیت او شود از آن اجتناب نماید اما در اینجا هم مراعات صدق کند و دروغ نگوید.

پنجم: آنکه غائبانه او را بخوبی یاد کند و ثنای صادق براو نماید و فضائل او را ظاهر کند با وصف احتراز از کذب و مبالغه‌ی مفرط.

ششم: آنکه در وقت مشوره صلاح نیک از او دریغ ندارد.

هفتم: آنکه اگر کسی را به بیند که نادانسته در مهلکه یا مضرتی گرفتار می‌شود و وجه خلاص آن را از آن آفت این کس می‌داند به کمال حسن خلق و رعایت آداب او را تعلیم کند و در حق کوری که قریب به افتادن در کوی یا چاهی باشد یا شخصی که راه گم کرده است یا متاع خود را گم کرده و جویان او گشته و از نشان آن بی‌خبر است یا خرید اثاثی یا معرفت دوائی منظور دارد و از طریق حصول آن، یا مکان بیع و شرای آن مطلع نیست این دلالت بسیار مؤکد می‌شود و همچنین در استفتای علمی و استکشاف شبهه دینی، و علی هذا القیاس. و اکثر این معاملات با کفار نیز موجب اجر و ثواب است و لهذا ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ فرموده‌اند و بقید ایمان و اسلام مقید نساخته مگر ابتدای تحیت و سلام علیک که مخصوص باهل اسلام است.[1]

بیان فرق در معنی مدارات و حسن خلق و مداهنت

و در این جا باید دانست: که معنی حسن در این آیت آن نیست که نزد مخاطب به جمیع وجوه مستحسن باشد و الّا ارتکاب مداهنت و خلاف مشروع لازم آید زیرا که اکثر

---

۱ - وقال الربیع بن أنس: «هذا علی العموم في تحسین المقالة للناس کلهم» روی الطبري في تفسیره ۱/ ۳۹۲ بسنده عن الربیع عن أبي العالیة: ﴿وَقُولُوا- لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ قال: قولوا للناس معروفا. أخرجه عنه ابن أبي حاتم في «تفسیره» ۱/ ۱۶۱.

مخاطبین چیزی را که موافق خواهش خود است، دوست می‌دارند گو مخالف شرع و منافی آئین دینداری باشد بلکه معنیش آن است که فی‌نفسه در حق او نیک باشد و بطریقی ادا کرده شود که موجب دل شکنی و لحوق عار به او نگردد پس در این آیت مداهنان و خوش آمد گویان را دست آویزی نیست زیرا که کلام و قول اینها هرچند نزد مصاحبان و مخاطبان بی‌فهم نیک می‌باشد و مستحسن می‌نماید لیکن عندالله بقبح و شناعت موصوف است پس فی‌نفسه حسن نماند و در این آیت لفظ حسن واقع است نه لفظ مستحسن و مرضی و خوش آینده تا آن معنی باطل را از آن فهم توان کرد.

و در این مقام مغالطه‌ی عظیم پیش آمده اکثر مردم را در میان مدارات و حسن خلق و در میان مداهنت فرق واضح نشده مدارات و حسن خلق با هر مسلمان و کافر در شرع محمود است و مداهنت و خوش آمد معیوب و مردود، یکی را از دیگری امتیاز نمی‌کنند و در مقام حسن خلق ارتکاب مداهنت می‌نمایند.

و تنقیح فرق در میان این هر دو آن است: که مدارات و حسن خلق عبارت از مسامحت در حق خود است و به نفسانیت کار نکردن و خود را واجب‌التعظیم ندیدن و از تقصیری که در حق خود رود درگذشتن.

و مداهنت عبارت از مسامحت در امر دین‌ست و با وجود دیدن و شنیدن امور نامشروعه اقوال نامرضیه الهی تعصب نکردن و دین خود را سبک ساختن و از حق واجب شرع و دین درگذشتن. مثلاً اگر شخصی این کس را سخت گفت یا ترک تعظیم نمود در غضب نیامدن و با وی در پی انتقام نشدن بلکه سلوک نیک کردن از قبیل حسن خلق و مدارات است و اگر شخصی حرکتی مخالف شرع کرد یا ترک تعظیم دین نمود با وی موافقت نمودن و اظهار ناخوشی نکردن و سخن او را رد نکردن از باب مداهنت و خوش آمد است.

پس حسن خلق و مدارات تلف حق خود است برای رضامندی و دلداری کسی و مداهنت تلف حق شرع است. برای همین غرض فاسد و در میان این هر دو بون بائن است یکی از دیگری امتیاز کلی دارد بهیچ وجه مشتبه نمی‌شود.[1]

---

۱ - انظر: فتح الباری باب المداراة مع الناس: ۱۷/ ۳۱۷ - عمدة القاری باب مدارات الناس، ج۲۲ص۲۶۲ و باب ماقیل فی ذی وجهین، ج ۲۲ ص۲۰۱، طبع: داراحیاء التراث - مرقاة المفاتیح شرح مشکوة المصابیح: ۹/۶۷ - ۹/۳۲۹ .

و چون این فرق معلوم شد پس باید دانست: که کلام با مردم یا در امور دینی است و آن نیز دو قسم است: یکی آنکه با کافران باشد مانند دعوت بسوی ایمان و در اینجا نرمی گفتار و دلجوئی معتبر است.

بدلیل آنکه حضرت حق تعالی چون حضرت موسی و حضرت هارون را علیهما السلام به رسم رسالت پیش فرعون فرستاد ارشاد فرمود: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ «بگوئید با او سخن نرم تا باشد که پند پذیر شود یا از خدا بترسد.» و بدلیل آنکه در مدح جناب خاتم المرسلین علیه الصلوة والسلام حق تعالی فرموده است: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ «کمال مهربانی خداست که خود بخود نرم طبع شده‌ی برای منافقان و کافران و اگر درشت‌گو و سخت‌دل می‌شدی البته از صحبت تو می‌گریختند و سخن ترا نمی‌شنیدند.»

و دوم آنکه: با فساق باشد و کسانی که در حقوق اسلام تقصیر می‌کنند مانند فرمودن بطاعت و زجر کردن از معصیت و در اینجا هم مراعات آداب و حسن خلق و نرمی در گفتار و استمالت قلوب معتبر است چنانچه آن حضرت صلی الله علیه وسلم را فرموده‌اند: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ و نیز فرموده‌اند: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ و یا در امور دنیوی است مثل تقاضای قرض و طلب حق خود از غاصب و امانت‌دار و معلوم است که نزد هر عاقل چون تحصیل غرض به لطف ممکن شود از آن عدول کردن و راه خشونت سپردن معیوب و مردود است و لهذا در حدیث شریف وارد شده **(ما دخل الرفق في شيء إلا زانه، وما دخل الخرق في شيء إلا شانه.)**[۱] پس ثابت شد که سخن نیک گفتن مخصوص باهل اسلام و اهل صلاح نیست بلکه با جمیع طوائف بنی‌آدم در مقدمات دین و دنیا طریق حسن خلق رفتن و راه ادب و تواضع پیمودن مستحسن است مگر جائی که بغیر خشونت و سخت‌گوئی کار دین یا دنیا نه برآید یا حسن خلق در آنجا با مداهنت مشتبه شود پس راه غلظت و تشدد اختیار باید نمود و همین است محل این آیه که

---

۱ - وصية الشيخ السلمي، أبوعبد الرحمن السلمي (المتوفى: ۴۱۲هـ) وغرائب القرآن ورغائب الفرقان= تفسير النيسابوري (۱ / ۳۲۵) وبنحوه أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق (ص ۲۳۰، رقم ۶۹۶) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (۱ / ۱۹۴).

﴿یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْکُفَّارَ وَالْمُنَافِقِینَ وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ﴾ و از حضرت امام محمد باقر ﵀ منقول ست که در تفسیر: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ فرموده‌اند: که (**قولوا للناس ما تحبون أن یقال لکم**) یعنی: بگوئید با مردم سخنی که اگر شما را کسی آن سخن بگوید بد نه برید و خوشدل شوید.

و تفصیلش آنکه: در جمیع امور، خواه دینی باشد مثل امربمعروف و نهی عن المنکر یا دینوی مثل تقاضای قرض و طلب حق می‌باید که شخص خود را در پله‌ی حریف خود بنهد و در دل خود بسنجد که اگر من در این فعل گرفتار می‌شدم و شخصی با من در مقام نصیحت و ارشاد یا منازعت و خصومت گفتگو می‌کرد به چه آئین مرا پسند می‌شد و بکدام وضع مرا بد می‌آمد طریق اول را اختیار کند و از طریق دوم احتراز نماید.

و چون از بیان حقوق بندگان که برذمه بندگان ثابت است در این عهد فارغ شدند طلب حقوق خود نیز فرمودند که:

﴿وَأَقِیمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ «و برپا دارید نماز را.» و راست کنید آن را بوجهی که هیچ کجی در آن نماند زیرا که نماز عبادتی است شامل دل و زبان و دست و پا را.

﴿وَءَاتُوا ٱلزَّکَوٰةَ﴾ «و بدهید زکوة را.» که قدر معین از مال است.

چهلم حصه از نقدین و از قیمت اموال تجارت بشرط گذشتن یک سال و از مواشی و زراعت مختلف‌ست بحسب اختلاف اجناس و اصناف، چنانچه در کتب فقهیه مذکورست زیرا که این عبادت هرچند بصورت، حق خدا است لیکن در معنی حق بندگان است و در تحسین اخلاق و دفع رزیله بخل، دخلی تمام دارد.

سؤالی جواب طلب

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست: که در این عهد، اول توحید را ذکر فرمودند بعد از آن حقوق آدمیان را بعد از آن نماز و زکوة را پس تشویش ترتیب لازم آمد زیرا که اگر منظور تقدیم حق‌العباد بود بنابرآنکه حق العباد اشدّ است و مراعات آن اهمّ و نقض عهد در آن سخت‌تر پس بایستی توحید را نیز مؤخر می‌فرمودند و همراه نماز و زکوة ذکر می‌کردند و اگر منظور تقدیم حق‌الله بود بنابرآنکه اصل همان است پس نماز و زکوة راه

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان تفسیر النیسابوري (۱ / ۳۲۵).

همراه توحید می‌بایستی ذکر کرد، و تفریق حق‌الله که بعض آن را مقدم و بعض آن را مؤخر فرمودند چه وجه دارد؟

جوابش: آنکه در اصل منظور تقدیم حق العباد است زیرا که بندگان بسبب احتیاج خود از تقصیر در حقوق خود متأذی می‌شوند و حضرت حق از احتیاج پاک است اگر در حق او تقصیری رود او را ضرری نمی‌رسد لیکن توحید از جمله‌ی حقوق الله مرتبه‌ی دارد که شرط قبول جمیع طاعات است خواه آن طاعت متعلق به حقوق عباد باشد یا بحقوق الله و شرط را تقدم طبعی بر مشروط است بنابران تقدیم توحید بر جمیع مابقی لازم آمد و منْ بعد حقوق عباد را بر حقوق الله مقدم فرمودند تا مزید تاکید ادای آنها مفهوم شود.

سؤالی دیگر

و نیز سؤالی دیگر است: که احسان به یتامی و مساکین و ذوی‌القربی در دادن زکوة داخل شد حاجت آن نبود که آنرا جدا ذکر فرمایند؟

جوابش: آنکه احسان به یتامی و مساکین و اهل قرابت چنانچه سابق در تفسیر به آن اشاره رفت اعم است از آنکه به مال باشد یا بنوع دیگر و در صورتی که بمال باشد نیز اعم است از آنکه در قدر نصاب باشد یا در کمتر از آن، و در صورتی که در قدر نصاب باشد نیز اعم است از آنکه در زکوة محسوب شود یا سوای زکوة پس این احسان را که به این مراتب، عموم دارد در دادن زکوة داخل نباید شمرد. آری از طرق احسان به این اصناف ثلثه یکی این هم است که زکوة مال را بسوی ایشان صرف باید کرد و نیز منظور الهی در ذکر احسان به اهل قرابت و یتیمان و مسکینان آن است که نظر توجه و لطف بحال ایشان بالخصوص مصروف دارند بهر نهجی که باشد و در دادن زکوة آن است که بذل مال در راه خدا قصد کنند و لهذا احسان اول از قبیل تکمیل خلق عدالت است. و احسان دوم یعنی دادن زکوة برای تحصیل خلق سماحت است و اول از حقوق عباد است و دوم از حقوق الله.

بالجمله بعد از یاد دهانیدن این عهد که مشتمل بر هشت تکلیف است، جامع است جمیع انواع تکلیفات را؛ زیرا که تکلیف یا بدنی است یا مالی و هریک از اینها یا عام است یا خاص.

بدنی عام: عبادت مطلق است که شخصی جمیع جوارح و قوای خود را مستعد امتثال

امر الهی و فرمان او گردانیده گوش بر آواز مانند بنده‌ی که بحضور خاوند خود بقصد اطاعت استاده است و به همین تکلیف اشاره واقع شده است به این لفظ که: ﴿لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ و بدنی خاص، نماز است که در اوقات مخصوصه و به شرایط و ارکان معهوده قرار یافته. و مالی خاص، زکوة است زیرا که مخصوص است به مالک نصاب و بحولان حول و به مستحقان معلوم و به اجناس معدود. و مالی عام که مشروط بمحض قدرت امکان است. سبب او، یا نسب است یا غیرنسب. و نسب سه حال دارد یا سابق است مثل والدین، یا مقارن است مثل اقارب دیگر، یا لاحق است مثل یتیمان که بسبب موت پدران خود حکم اولاد عامه‌ی ناس گرفته‌اند. غیرنسب یا احتیاج و فقر است مثل مساکین، یا اشتراک نوع است که نسبت با عامه‌ی ناس متحقق است لیکن نسبت با عامه‌ی ناس غیر از احسان قولی یا آنچه در حکم اوست از مکارم اخلاق میسر نمی‌تواند شد. چنانچه در حدیث شریف وارد است: (**إنکم لن تسعوا الناس بأموالکم ولکن سعوهم بأخلاقکم.**)[1] یعنی شما را این ممکن نیست که به مال خود جمیع مردم را گنجایش توانید کرد و لیکن باید که به اخلاق خود همه را گنجایش کنید.

حالا به طریق توبیخ و عتاب فرقه‌ی بنی‌اسرائیل را می‌فرمایند که:

﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ «باز روگردان شدید شما.» از این عهد با وجود توکید و توثیق آن، و همه این تکلیفات هشت‌گانه را ضایع ساختید.[2]

﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ﴾ «مگر جماعه‌ی قلیل از شما.»

مثل عبدالله بن سلام و اسد و اسید پسران کعب ﷺ و مانند اینها که به شرف متابعت پیغمبروقت خود مشرف شده در توحید و ادای حقوق عباد و حقوق الله راسخ قدم گشتند. پس با وصف نقض این عهد محکم و ضائع ساختن این هشت تکلیف عمده چه قسم توقع آن دارید که عذاب شما بیش از چند روز نباشد حال آنکه ترک بعضی از این تکالیف

---

۱ - و هذا اللفظ من غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۲۶) وبنحوه أخرجه ابن أبي الدنيا في «التواضع» (۱۹۰) وفي «المداراة» (۵۵) البزار (کشف ۱۹۷۹) وأخرجه أبونعیم في «أخبار أصبهان» (۲ / ۷۲) وأبوالقاسم الأصبهاني في «الترغيب» (۱۲۰۸).

۲ - «تفسيرالثعلبي» ۱/ ۱۰۱۶.

موجب عذاب ابدی‌اند مثل توحید، و ترک بعضی موجب مکث طویل در دوزخ مثل عقوق و ترک نماز، و کاش شما منْ بعد تدارک این روگردانی می‌کردید و آن نقض عهد را به اصلاح می‌آوردید لیکن شما روز بروز در این نقض ترقی می‌کنید.

﴿وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ ﴿٨٣﴾ «و شما اعراض را از احکام الهی عادت گرفته‌اید.» و بحکم العادة طبیعة ثانیة اثر این اعراض در جواهر نفوس شما راسخ شده بمنزله‌ی سوء مزاج مستحکم، قابل علاج نمانده.

و اگر بنی‌اسرائیل این زمان بگویند که روگردانی و اعراض از مقتضای این عهد محکم از تمام فرقه‌ی ما بوقوع نیامده بلکه از جمله‌ی ما کسان بسیار بر توحید در عبادت و ادای حقوق ثابت قدم‌اند خصوصاً ما که در این زمان و در این مکان‌ایم در ادای این تکلیفات قصوری نمی‌کنیم پس به فعل بعضی از ما به اسلاف گذشته ما طعن بر ما متوجه نمی‌شود پس در جواب ایشان عهد دیگر را یاد ده و بگو: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ﴾ «و یاد کنید آن هنگام را که گرفتیم ما عهد شما.» محکم بر آنکه: ﴿لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ «با هم خون یکدیگر نخواهید ریخت.»

و این عهد را نیز مانند عهد توحید بصورت اخبار آوردیم تا بدانید که خون ریختن یکدیگر قریب بکفر و شرک است در شناعت و قبح و لهذا در شرائع الهیه مقرر است که بعد از شرک، اکبرالکبائر خون ناحق است.[1]

و همچنین به همین طریق بنابر مزید تاکید گفتیم: ﴿وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ﴾ «و نخواهید برآورد گروه هم مذهب خود را از خانه‌های خود.» زیرا که جلای وطنی آفتی است قریب به هلاک پس در حکم خون‌ریزی است و بر امثال این گناهان عظیم با وصف دادن عهدهای محکم بر ترک آنها عذاب شدید طویل را متوقع باید بود و قریب به آنچه در کفر و شرک متوقع است. و برآوردن شخص از خانه خود بچند طریق می‌باشد: ادنای آنها این است که در همسایگی به ادی سلوک بد کرده شود تا مضطر کرده به ترک آن مسکن، و چنانچه این کس، ناحق شخصی را از خانه خود برآورد حق تعالی این کس را از خانه

---

۱ - أخرجه عن قتادة «الطبري» ۱/ ۳۹۴ وینظر: «التفسیر الصحیح» ۱/ ۱۸۹، وكذا رواه عن أبي العالیة، وأخرجه عن أبي العالیة ابن أبي حاتم ۱/ ۱۶۳، ذكر أنه مروي عن الحسن والسدي ومقاتل بن حیان، وینظر: «التفسیر الصحیح» ۱/ ۱۸۸.

موروثی او که بهشت است خواهد برآورد و شما این عهد را قبول کردید و دادید.

﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ﴾ «باز اقرار هم کردید.» که ما این عهد را التزام کرده‌ایم و قبول نموده‌ایم.

﴿وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾﴿٨٤﴾ «و شما که حاضر این زمان‌اید نیز گواهی می‌دهید.» به این اقرار اسلاف خود و انکار آن ندارید.[1]

﴿ثُمَّ﴾ «باز.» بعد از این اقرار و شهادت، ﴿أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ «شما که حاضر این وقت‌اید نقض می‌کنید.»، این هر دو عهد را که حق تعالی به اسلاف شما بطریق خبر گرفته بود.[2]

و این نقض شما مشابهت دارد به تکذیب خبر الهی العیاذ بالله منه زیرا که شما ﴿تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ «می‌کُشید گروه هم مذهب و هم قوم خود را.»

که در حقیقت خود را می‌کُشید زیرا که بحکم شرع قصاص بشما واجب می‌شود، واجب‌القتل می‌گردید.

و صورت این واقعه چنین بود که در گرد نواح مدینه منوره دو فرقه از یهود سکونت داشتند بنوقریظه و بنونضیر و در شهر مدینه نیز دو فرقه از انصار سکونت داشتند اوس و خزرج، بنوقریظه به اوس هم قسم شده بودند و بنونضیر با خزرج و هرگاه در میان اوس و خزرج جنگ و قتال واقع می‌شد بنوقریظه به کمک اوس می‌آمدند و بنونضیر به کمک خزرج و با هم یکدیگر را می‌کشتند از دست بنوقریظه بسیاری از بنونضیر کشته می‌شدند و از دست بنونضیر بسیاری از بنوقریظه و این معامله ایشان از سالهای سال جاری بود اصلاً تدارک آن نمی‌کردند و بر این کار ندامت نمی‌نمودند.[3] و کاش بر همین قدر شما اکتفا می‌کردید لیکن شما چیزی دیگر بر آن می‌افزائید.

﴿وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ﴾ «و خارج می‌کنید یک فرقه را از گروه هم مذهب خود از

---

۱ - ذکره «الطبري» ۱/ ۳۹۵ - ۳۹۹.

۲ - قال «الطبري» ۳۹۵: وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب عندي أن يكون قوله: (وأنتم تشهدون) خبرًا عن أسلافهم، وداخلًا فيه المخاطبون منهم الذين أدركوا رسول الله ﷺ كما كان قوله (وإذ أخذنا ميثاقكم) خبرًا عن أسلافهم، وإن كان خطابًا للذين أدركوا رسول الله ﷺ.

۳ - رواه بمعناه الطبري في تفسيره ۱/ ۳۹۶، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۶۳، وذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۰۲۱، وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۱۰ وورد نحوه عن ابن عباس، أخرجه الطبري في تفسيره ۲/ ۳۰۵، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۶۴.

خانه‌های ایشان.» و آن فرقه کسانی بودند که در جنگ مغلوب می‌شدند و سرداران آنها کشته می‌شدند اینها آن فرقه را ضعیف دانسته بر تعلقات آنها متصرف می‌گشتند.[۱]

و اگر شما بگوئید که ما قصدا گروه هم مذهب خود را نمی‌کشیم و نه خارج می‌کنیم بلکه برای محافظت قَسم و عهدی که با هم عهدیان خود خورده بسته‌ایم امداد و اعانت ایشان می‌نمائیم و در این ضمن کشتن و خارج کردن آنها لازم می‌آید ناچاریم. گوئیم این عهد الهی که سابق از عهد شما با هم عهدیان خود بود قتل و اخراج را بر شما حرام ساخته بود و در فعل حرام مدد کردن و امداد و اعانت نمودن شریک شدن است، و شک نیست که شما.

﴿تَظَـٰهَرُونَ عَلَيۡهِم بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ «پشتی می‌دهید بر کُشتن و خارج کردن.» هم مذهبان خود را به فعلی که فی‌نفسه گناه است. و در حق برادر دینی خود تعدّی است و ظاهر است که چنانچه ظلم حرام است مدد کردن ظالم بر ظلم او نیز حرام است.

شبهه‌ای قوی بر معتزله

و در اینجا شبهه‌ایست قوی که بر معتزله وارد می‌شود: در ایجاب عدل بر حضرت حق تعالی گویند که اگر مددکاری ظالم حرام است پس حق تعالی چرا ظالم را قدرت بر ظلم می‌دهد؟

جوابش: آنکه چنانچه حق تعالی قدرت ظلم، ظالم را بخشیده است همچنان او را از ظلم، زجر هم فرموده است و وعید شدید نموده به خلاف آدمی که هرگاه مددگاری ظالم می‌نماید بیشتر باعث بر ظلم می‌شود و ظلم را در نظر او نیک می‌نماید و اگر حق تعالی ظالم را قدرت بر ظلم نمی‌داد معامله تکلیف و امتحان که مدار جزای نیک و بد بر آن است متحقق نمی‌تواند شد زیرا که هیچ فعل بدون قدرت دادن حق تعالی از بنده نمی‌تواند شد پس بازماندن بندگان از ظلم، بسبب بی‌مقدوری می‌شد نه بسبب ایمان و اطاعت فرمان، و چون آدمی را به آدمی دیگر به این نوع اقدار و تمکین در تحصیل غرض تکلیف در کار

---

۱ - أخرجه الطبري في تفسيره ۱/ ۳۸۹، ابن أبي حاتم في «تفسيره». بمعناه ۱/ ۱۶۳.

ایمان به کتاب متجزّی نیست تا وقتی که تمام احکام او را قبول ندارید ایمان شما صحیح نمی‌شود و اگر به یک حکم کتاب خود نگروید کافر مطلق شدید و چون انکار یک حکم از احکام کتاب کفر است.

﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ﴾ «پس چیست جزای کسی که این کار بکند.» از هر گروه که باشد خصوصاً ﴿مِنكُمۡ﴾ «از شما.» که خود را اهل کتاب و متبع آن کتاب می‌گوئید، خود انصاف بکنید و ظاهر است که جزای کفر نیست.

﴿إِلَّا خِزۡيٞ﴾ «مگر ذلتی شدید.» که از وی ننگ کرده می‌شود.

﴿فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ «در زندگانی دنیا.»

مثل گرفتن جزیه به کمال اهانت و گرفتن خراج به ضرب و شلاق و شهادت او را قبول نکردن و در نشست و برخاست و مجلس و شارع عام او را ذلیل و حقیر ساختن و قتل و اَسر و نَهب مال و سوختن جانها چنانچه بر بنوقریظه و بنونضیر از دست آن حضرت ﷺ و مسلمانان آن وقت واقع شد که تمام بنوقریظه را قتل فرمودند و زنان و بچهای آنها را کنیزک و غلام ساختند و بنونضیر را به کمال رسوائی جلای وطن فرمودند تا گریخته به خیبر رفتند و باز در خیبر سرداران آنها به قتل آمدند و زنان آنها در بند افتادند و باقی ماندگان آنها مزارعان و کارندهای[1] مسلمانان شدند.[2] و این همه بسبب آن شد که آنها پاس خاطر هم عهدیان خود را به پاس مواثیق الهی مقدم داشتند پس عهد خدا را مهان و محقر دانستند و کاش ایشان را بر همین جزا اکتفا می‌شد لیکن دنیا و ذلت دنیا همه در معرض زوال است.

﴿وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِ﴾ «در روز قیامت باز گردانیده شوند بسوی سخت‌ترین عذاب.» که مثل عذاب دنیا در مدت معلومه انقطاع پذیر نیست زیرا که ایشان در نقض عهدهای خدا مبالغه می‌کردند و آن عهدها بغایت مستحکم و استوار بود اگر حق تعالی در عذاب آنها مبالغه نفرماید جاهلان را توهّم می‌شود که جناب او تعالی شانه غافل است.

﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥﴾ «و نیست خدا غافل از آنچه می‌کنید.» که بار بار عهود وثیقه او را می‌شکنید و پاس دوستی و آشنائی را بر حق او تعالی مقدم می‌سازید و چرا

---

۱ -کارندگی: عمل کارنده. کارنده: کارکننده و کارفرما و فاعل از کاشتن. (لغتنامه دهخدا).
۲ -«تفسیرالثعلبي» ۱/ ۱۰۲۳.

ایمان به کتاب متجزّی نیست تا وقتی که تمام احکام او را قبول ندارید ایمان شما صحیح نمی‌شود و اگر به یک حکم کتاب خود نگرویدید کافر مطلق شدید و چون انکار یک حکم از احکام کتاب کفر است.

﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ﴾ «پس چیست جزای کسی که این کار بکنند.» از هر گروه که باشد خصوصاً ﴿مِنكُمۡ﴾ «از شما.» که خود را اهل کتاب و متبع آن کتاب می‌گوئید، خود انصاف بکنید و ظاهر است که جزای کفر نیست.

﴿إِلَّا خِزۡيٞ﴾ «مگر ذلتی شدید.» که از وی ننگ کرده می‌شود.

﴿فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ «در زندگانی دنیا.»

مثل گرفتن جزیه به کمال اهانت و گرفتن خراج به ضرب و شلاق و شهادت او را قبول نکردن و در نشست و برخاست و مجلس و شارع عام او را ذلیل و حقیر ساختن و قتل و اَسر و نَهب مال و سوختن جانها چنانچه بر بنوقریظه و بنونضیر از دست آن حضرت ﷺ و مسلمانان آن وقت واقع شد که تمام بنوقریظه را قتل فرمودند و زنان و بچهای آنها را کنیزک و غلام ساختند و بنونضیر را به کمال رسوائی جلای وطن فرمودند تا گریخته به خیبر رفتند و باز در خیبر سرداران آنها به قتل آمدند و زنان آنها در بند افتادند و باقی ماندگان آنها مزارعان و کارندهای[1] مسلمانان شدند.[2] و این همه بسبب آن شد که آنها پاس خاطر هم عهدیان خود را به پاس مواثیق الهی مقدم داشتند پس عهد خدا را مهان و محقر دانستند و کاش ایشان را بر همین جزا اکتفا می‌شد لیکن دنیا و ذلت دنیا همه در معرض زوال است.

﴿وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِ﴾ «در روز قیامت باز گردانیده شوند بسوی سخت‌ترین عذاب.» که مثل عذاب دنیا در مدت معلومه انقطاع پذیر نیست زیرا که ایشان در نقض عهدهای خدا مبالغه می‌کردند و آن عهدها بغایت مستحکم و استوار بود اگر حق تعالی در عذاب آنها مبالغه نفرماید جاهلان را توهّم می‌شود که جناب او تعالی شانه غافل است.

﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٨٥﴾ «و نیست خدا غافل از آنچه می‌کنید.» که بار بار عهود وثیقه او را می‌شکنید و پاس دوستی و آشنائی را بر حق او تعالی مقدم می‌سازید و چرا

---

۱ -کارندگی: عمل کارنده. کارنده: کارکننده و کارفرما و فاعل از کاشتن. (لغتنامه دهخدا).

۲ -«تفسیرالثعلبي»۱/ ۱۰۲۳.

نباشد که در آخرت ایشان به سخت‌ترین عذاب گرفتار شوند زیرا که ایشان خود هیچ چیز را از منافع آخرت برای خود نگذاشته‌اند چه:

﴿أُولَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡـَٔاخِرَةِ﴾ «ایشانند آن فرقه‌ی بی‌عقل که خرید کردند زندگانی دنیا را بدل آخرت.»[1]

وقتیکه فرمان هم عهدیان خود را قبول داشتند و فرمان خدا را بخاطر نیاوردند، و چون آخرت را خود فروخته باشند دیگر چه توقع منفعتی از منافع آخرت دارند.

﴿فَلَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ﴾ «پس سبک نکرده خواهد شد از ایشان عذاب.» زیرا که سبک شدن عذاب نیز نوعی از منفعت آخرت است که به عنایت خدای تعالی متحقق می‌شود.

﴿وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ ﴿٨٦﴾ «و نه ایشان را هیچ کس مدد خواهد کرد.» که عذاب خدا را به زور از ایشان دفع نماید چنانچه در دنیا از هم عهدیان خود توقع آن داشتند پس معلوم شد که ایشان موافق اقرار و شهادت خود مستحق عذاب شدید دائم‌اند و آنچه می‌گویند که ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَةٗ﴾ خود آن را تکذیب می‌کنند.

بیان آن شخص که بعض احکام شریعت را که موافق طبع و عادت او باشد قبول کند و آنچه مخالف طبع اوست ترک کند

در اینجا باید دانست: که از این آیه معلوم شد که اگر شخصی بعضی احکام شریعت را که موافق طبع و عادت او واقع شده باشد قبول کند و بجا آرد و آنچه مخالف طبع و عادت او باشد در قبول آن قصور نماید این موافقت و این عمل هیچ بکار او نخواهد آمد. مثلاً شخصی است که شراب را بمزاج خود مضر دانسته یا مخالف وضع خاندان خود دیده ترک نماید و زنا را پنهان پنهان بعمل آرد پس ترک شراب در حق او موجب ثواب نشد زیرا که از جهت اتباع شریعت واقع نشد. آری اگر به اقتضای طبع و رسم، اتباع شریعت نماید لیکن از طرف دیگر مخالف ظاهرهم بعمل نیارد البته در اصلاح رسم فائده می‌بخشد و لهذا علما را در بجا آوردن این قسم طاعات اختلاف است: بعضی گفته‌اند:

بیت:

---

[1] - ینظر: الطبري في «تفسیره» ۲/ ۳۱۶ - ۳۱۷، «زاد المسیر» ۱/ ۹۸.

جرمی که رخت ما بحریم صفا کشد بهتر ز طاعتی که بعجب و ریا کشد

و بعضی گفته‌اند: که طاعات با ریا بهتر از گناه بی‌توبه است.

و محاکمه بین‌الفریقین آن است که در باب اصلاح نفس و تهذیب آن گناه با ندامت و خجالت بهتر از طاعت با عجب و ریاست و در باب اصلاح رسم و ترویج شریعت طاعت با عجب و ریا بهتر از گناه است والله اعلم.

و اگر بگوئید: که این همه مواثیق منقوضه و عهدهای شکسته‌ی ما در مقدمه‌ی قتل و اخراج و مددگاری ظالمان است هر چند بکفر منجر نشده باشد اما در اصل از باب فسق است و عذاب فاسق منقطع است غیر دایم؟

گوئیم: انقطاع عذاب فاسق در صورتی است که منجر بکفر نگشته باشد بخلاف این فسق شما که موجب کفر به بعض احکام کتاب شده است و بحد احاطه‌ی خطیئه رسیده و علی تقدیر التسلیم، از شما نقض عهد ایمان به پیغمبران که بمنزله‌ی توحید است نیز بوقوع آمده تا آنکه عوض ایمان به پیغمبران قتل ایشان را ارتکاب نموده‌اید.

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ﴾ «و هر آئینه دادیم ما موسی را کتاب.» که توریت بود و در آن کتاب، جمیع مواثیق و عهود الهیه مذکور بودند و عمده‌ترین همها این عهود بود که پیغمبران هر وقت را اطاعت نمائید و با آنها ایمان آرید و راه تعظیم و توقیر مسلوک دارید.

از حضرت ابن عباس ﷺ منقول است: که چون حضرت موسی ﷺ را الواح توریت عنایت شد حضرت موسی ﷺ طاقت برداشتن آنها را در خود ندیدند حق تعالی برای هر آیت فرشته را مقرر فرمود آنها نیز نتوانستند برداشت بعد از آن برای هر حرف فرشته را فرستاد و آنها نیز نتوانستند برداشت چون حضرت موسی ﷺ را و فرشتگان را عظمت و ثقل معنوی آن کتاب معلوم شد و قدر آن در ذهن ایشان جا کرد حکم شد بحضرت موسی علی نبینا وعلیه السلام که حالا بر تو برداشتن این کتاب را سبک ساختیم حضرت موسی ﷺ آنرا برداشته نزد بنی‌اسرائیل آوردند.[1]

---

۱ - تفسیر الرازي (۳ / ۵۹۵) تفسیر ابن العادل (۲ / ۲۶۱) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۰) تفسیر حقي (۱۵ / ۲۳۶).

﴿وَقَفَّيۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ بِٱلرُّسُلِۖ﴾ «و برقفا آوردیم بعد از حضرت موسی رسولان را.»[1]

که حضرت یوشع و حضرت الیاس و حضرت الیسع و حضرت شمویل و حضرت داؤد و حضرت سلیمان و حضرت شعیا و حضرت ارمیا و حضرت یونس و حضرت عزیرو حضرت حزقیل و حضرت زکریا و حضرت یحیی علیهم الصلوة و التسلیمات و غیرایشان چهار هزار کس بودند و همه ایشان بر شریعت حضرت موسی ﷺ گذشتند.

و مقصود از فرستادن ایشان جاری کردن احکام آن شریعت بود که بسبب تکاسل و تهاون بنی‌اسرائیل مندرس می‌شد و بسبب تحریفات علمای سوء، ایشان متغیرو متبدل می‌گشت پس این رسولان در بنی‌اسرائیل مانند علمای ربانیین و مجددان دین این امت‌اند. چنانچه در حدیث شریف وارد شده که (إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا.)[2]

پس شما بعض از این پیغامبران را انکار کردید و بعض ایشان را مثل حضرت یحیی و حضرت زکریا ﷺ بجان کشتید و اگر بگوئید که این پیغمبران آن قسم معجزات قاهره‌ی نداشتند که حضرت موسی ﷺ داشتند، بنابرآن اسلاف ما را در حال آنها اشتباه افتاد بغلط فهمی تکذیب کردند و کُشتند؟ گوئیم: که ما بعد از این پیغمبران آن معجزات قاهره هم به شما نمودیم و شما هرگز به او نگرویدید.

﴿وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ «و دادیم ما عیسی پسر مریم را معجزات ظاهره.»

مثل زنده کردن مرده و بِهْ کردن کور مادر زاد و پیسی[3] و پیدا کردن مرغ پرنده و خبر دادن از غیب و خود بخود آموختن توریت و غیرذلک که کم از معجزات قاهره حضرت موسی ﷺ نبود بلکه به بعضی وجوه از آن افزون‌تر می‌نمود.[4]

---

۱ - قال الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۰۳: وقفينا من بعده بالرسل أي: أتبعنا بعضهم بعضا على منهاج واحد، وشريعة واحدة لأن كل من بعثه الله نبيا بعد موسى عليه السلام إلى زمان عيسى بن مريم فإنما بعثه بأمربني إسرائيل بإقامة التوراة والعمل بما فيها والدعاء إلى ما فيها.

۲ - أخرجه البيهقى فى المعرفة (۱/ ۲۰۸، رقم ۴۲۲) . وأخرجه أيضًا: أبوداود (۴/ ۱۰۹، رقم ۴۲۹۱) ، والطبرانى فى الأوسط (۶/ ۳۲۳، رقم ۶۵۲۷) ، والحاكم (۴/ ۵۶۷، رقم ۸۵۹۲) ، والخطيب (۲/ ۶۱) ، والديلمى (۱/ ۱۴۸، رقم ۵۳۲) . قال المناوى (۲/ ۲۸۲) : قال الزين العراقى وغيره: سنده صحيح.

۳ - بیماریی که براثرآن لکه‌های سپید در بدن پدید آید و آن را خلنگ و ابلق کند. برص. بهق. وضح.

۴ - ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۰۳، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۲۴.

خصوصاً به این جهت که یک چیز خاص بحضرت عیسی ﷺ دادیم و حضرت موسی ﷺ را آن قسم معجزه نداده بودیم و آن این است که: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ «و مدد دادیم عیسی را بروح القدس.» و روح القدس نام آن اسم الهی است که حضرت عیسی ﷺ به آن اسم مرده‌ها را زنده می‌فرمود و مریضان را بمالیدن دست و رسانیدن دم شفا می‌داد. و بعضی گفته‌اند: که روح القدس نام حضرت جبرئیل است و ایشان را بموجب حکم الهی رفاقت و اعانت حضرت عیسی ﷺ دایمی بود.[1] و بعضی گفته‌اند: که روح القدس عبارت از روح پاک است که در بدن عیسوی منفوخ شده بود و از ارواح دیگر، بوجوه ممتاز بود و اضافت آن به قدس از قبیل حاتم الجود است و آن روح ملکی بود که لواحق بشریت بسیار کم داشت.[2]

بالجمله: تائید بروح القدس به هر معنی که باشد از مخصوصیات ایشان بود پس در تکذیب و انکار ایشان بهیچ وجه معذور نبودید. و عیسی در لغت عبرانی بمعنی ایشوع است و معنی ایشوع مبارک است.[3] و مریم در لغت عبرانی بمعنی خادم است چون مادر ایشان ایشان را برای خدمت بیت المقدس نذر کرده بود ایشان را مریم نام گذاشت.[4]

﴿أَ﴾ «آیا.» شکستید پیمان محکم ما را در حق این پیغمبران بدون شبهه و دست‌آویز و عذر، سوای آنکه مخالف طبع شما حکم می‌فرمودند.

﴿فَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ﴾ «پس هرگاه که می‌آید بشما پیغمبری.» از این پیغمبران.

﴿بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ﴾ «بحکمی که نمی‌خواست دلهای شما آن را.»

﴿ٱسْتَكْبَرْتُمْ﴾ «تکبر می‌کردید.» از قبول آن ﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ﴾ «پس یک فرقه را از ایشان تکذیب- و انکار- کردید.»

﴿وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ ﴿٨٧﴾ «و یک فرقه را از ایشان می‌کشتید.»

مثل حضرت شعیا و حضرت زکریا و حضرت یحیی و حضرت عیسی ﷺ به زعم خود

---

۱ - ينظر: «تفسير الثعلبي» ۲/ ۱۰۲۶، وذكر ابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۱۲ - ۱۱۳ في تأييد عيسى بروح القدس الذي هو جبريل ثلاثة أقوال: أحدها: أنه أيد به لإظهار حجته وأمر دينه. والثاني: لدفع بني إسرائيل عنه إذ أرادوا قتله. والثالث: أنه أيد به في جميع أحواله.

۲ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۶۸، الطبري في «تفسيره» ۱/ ۱۳۲.

۳ - التفسير المظهري (۲ / ۵۰) إتحاف الأخصا بفضائل المسجد الأقصى (۲ / ۱۶) للأسيوطي (المتوفى: ۸۸۰ هـ).

۴ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۰).

اگر چه فی‌الحقیقت برآن جناب دستیاب نشدند لیکن به شبهه ایشان را بردار کشیدند[۱] و مثل پیغمبر آخرالزمان ﷺ که یکبار سحر کردند و یکبار زهر دادند و یکبار ایشان را زیر دیوار نشانیده به غدر خواستند که سنگ کلانی از بالای آن افگنند لیکن حق تعالی در جمیع احوال ایشان را محفوظ داشت و برای اشعار به همین نکته «قتلتم» نفرمودند بلکه صیغه‌ی مضارع آوردند زیرا که هنوز ایشان در فکر قتل پیغمبران بودند.

و در حدیث صحیح آمده که لقمه‌ی زهردار از گوشت بُز که در خیبر خورده بودم هرسال اثرش عود می‌کند و موجب درد گلو و خناق می‌شود تا آنکه این زمان می‌یابم که به سبب اثرآن رگ جان من شگافته شده[۲] پس در حقیقت وفات این افضل المرسلین نیز بقتل اینها بود.[۳]

و در این نهج ارشاد که در این آیت مسلوک شده طرفه بلاغتی بعمل آمده گویا ارشاد می‌فرمایند که وصف رسالت نزد شما مقتضی یکی از این دو چیزاست تکذیب یا قتل و این نهایت جهالت است که با بهترین مخلوقات به بدترین معاملات پیش می‌آئید.

و در حدیث صحیح آمده که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند که روح القدس جبرئیل است.[۴]

و در بخاری و دیگر صحاح معتبره موجود است که آن حضرت ﷺ برای حسان شاعرمنبری در مسجد می‌نهادند و اشعار او را که در جواب شعرای کفار می‌گفت می‌شنیدند و در حق او دعا می‌فرمودند که (**اللهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ.**)[۵]

پس معلوم شد: که تائید روح القدس بعض امتیان آنجناب ﷺ را به طفیل متابعت آنجناب و ایمان بحضرت عیسی نصیب می‌شود. پس آن حضرت را بالاولی حاصل خواهد بود.

---

۱ - ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۰۵ - ۴۰۶ ، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۲۷.

۲ - أخرجه البخاری (۴/۱۶۱۱، رقم ۴۱۶۵) .

۳ - عن عبد الله ﷺ قال: «لأن أحلف تسعا أن رسول الله ﷺ قتل قتلا أحب إلي من أن أحلف واحدة إنه لم يقتل، وذلك أن الله عزوجل اتخذه نبيا واتخذه شهيدا.» مستدرک حاکم (۳/ ۵۸ رقم ۴۳۹۴)، قال الحاکم و الذهبی صحيح على شرطهما و مسند أحمد (۱/ ۳۱۸) .

۴ - أخرجه الطبراني في «الكبير» (۹ / ۴۱۳ - ۴۱۶ رقم ۹۷۶۱) . والحاكم في «المستدرك» (۴ / ۵۹۸ - ۶۰۰) .

۵ - أخرجه أحمد (۵/ ۲۲۲، رقم ۲۱۹۸۶) ، والبخاری (۱/ ۱۷۳، رقم ۴۴۲) ، والنسائی فی الکبری (۶/ ۵۱، رقم ۱۰۰۰۰) ، وابن حبان (۴/ ۵۳۲، رقم ۱۶۵۳) . وأخرجه أيضًا: مسلم (۴/ ۱۹۳۳، رقم ۲۴۸۵) .

و ابن حبان از ابن مسعود روایت کرده: که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند که روح القدس در سینه‌ی من چنین دم می‌زند که هیچ نفس نمی‌میرد تا آنکه تمام نمی‌گیرد رزق خود را پس بترسید از خدا و در طلب رزق بسیار کد و کاوش نکنید.[1]

و از خصائص صحبت روح القدس آن است: که زبیربن بکار در کتاب اخبار المدینه از حضرت حسن بصری رضی الله عنه آورده که آن حضرت فرموده‌اند که با هر که روح القدس هم کلام می‌شود زمین را حکم نیست که از گوشت او بخورد.[2]

یک سؤال و جواب

باقی مانـد در اینجـا سؤالی کـه اهـل تفسیـر وارد می‌کننـد و آن آنسـت: کـه ﴿كَذَّبْتُمْ﴾ بصیغـه‌ی ماضـی و «یقتلون» بصیغه‌ی مضارع چرا آورده‌اند؟ جوابش آنکه: تکذیب ایشـان پیغمبران را چیزی بود که شـده رفت و قتل ایشـان پیغمبران را هنوز منقرض نشـده زیرا که در صـدد قتل افضل پیغمبرانند پس گویا هنوز مشـغول بقتل‌انـد و هرچند قتل پیغمبران از کافران مسـتلزم تکذیب پیغمبران نیزمی باشـد و مادام که قتل باقی اسـت تکذیـب نیزباقی اسـت. اما تکذیب بر پیغمبر در اول بعثت او حادث می‌شـود و حدوث او منقرض می‌گردد بخلاف قتل که بار بار اسباب آن آماده می‌شود و حدوث تهیه‌ی آن مستلزم حدوث تکذیب دیگرنیست بلکه بقای تکذیب اول کفایت می‌کند بنابراین نکته، تغییر اسلوب فرموده‌اند والله اعلم.

﴿وَقَالُوا﴾ «و گفته‌اند.» یهودیان در مقام عذر قتل پیغمبران که ما ایشـان را از آن کشـتیم که نزد ما صدق ایشان ثابت نشد هرچند عوام و جهال به دیدن خوارق عادات ایشان فریب خورده ایشان را صادق دانستند و گرویدند اما ما مردم در مذهب خود آن قدر تعصب داریم کـه اصـلاً بـه این جـوز و مویز فریـب نمی‌خوریم و هرگز به کسـی که خلاف مذهـب و آئین ما باشـد هرچند مصدر خوارق و کرامات گردد گرویده نمی‌شـویم و سرخم نمی‌کنیم و در این باب بمرتبه رسیده‌ایم که ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ «دلهای ما در غلاف است.»

۱-أخرجه أيضًـا: ابـن أبـي شـيبة (۷/ ۷۹، رقـم ۳۴۳۳۲) ، وهناد في الزهـد (۱/ ۲۸۱، رقـم ۴۹۴) ، والدارقطني في العلل (۵/ ۲۷۳، رقم ۸۷۵) ، والبيهقي في شعب الإيمان (۷/ ۲۹۹، رقم ۱۰۳۷۶) .

۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۱۳).

تملق و چاپلوسی و سحرلسانی اصلا در آن دلها اثرنمی‌کند و به تلبیسات و نمودن کرشمها از جا نمی‌رویم حق تعالی می‌فرماید که مقدمه چنین نیست.

﴿بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ﴾ «بلکه لعنت کرده است ایشان را خدای تعالی.» و از رحمت خود دور افگنده و فهم حق و قبول آن را در دلهای ایشان جا نداده از این است که به پندگویان و نصیحت کنندگان گرویده نمی‌شوند و سخن حق را نمی‌شنوند پس مقدمه برایشان مشتبهه است تعصب باطل را از تصلب حق امتیاز نمی‌کنند آنچه ایشان را حاصل نیست.

بیان معنی تصلب حق و تصلب باطل

و معنی تصلب حق آن است: که دین حق را به قوت بگیرد و هرگز به دینی و آئینی دیگر نظر نکند و به تلبیسات شیاطین و استدراجات جوگیه و رهّابین گوش نه نهد و به سبب ورود مصائب و امتحانات در حسن دین خود شک و تردد پیدا نکند و این امر محمود در جمیع ادیان و مطلوب در هرزمان است. و معنی تصلب باطل آن است: که به سبب حمیت رسم خود یا ریاست خاندان خود بر مذهب دیگر با وصف ظهور علامات حقیت آن، انکار نماید و بد خود را نیک و نیک غیر خود را بد داند و این امر مردود و معیوب است و ایشان را در این هر دو معنی امتیاز حاصل نیست تعصب باطل را تصلب حق می‌پندارند و بحصول آن تبختر و تفاخر دارند. و اگر ایشان بگویند: که چون ما مردم ملعون ابدی و مطرود جناب خداوندی‌ایم و اهلیت قبول خطاب و فهم حق از دلهای ما مسلوب شده پس برما چه گناه معذور شدیم؟ گوئیم: این عذر ایشان نامسموع است زیرا که این حالت ابتداء بی‌صنع و مدخلیت ایشان در دلهای ایشان پیدا می‌شد البته ایشان معذور می‌شدند لیکن این حالت ابتداء از جناب خداوندی برایشان فائض نه شده بلکه ﴿بِكُفۡرِهِمۡ﴾ «به سبب کفر ایشان.» که هرگاه یک معجزه و یک پیغمبر و یک حکم الهی را انکار کردند فی‌الجمله قساوتی در دلهای ایشان به هم رسید و چون بار دیگر معجزه‌ی دیگر و پیغمبر دیگر و حکم دیگر را انکار کردند آن قساوت افزون شد تا آنکه به سرحد غلظتی و کثافت رسید مانند آب که در موسم سرما به هوای سرد، فی‌الجمله کثافت و غلظت پیدا می‌کند و چون بار بار آن هوای سرد می‌خورد کثافت افزون‌تر می‌شود تا آنکه مانند سنگ سخت

می‌گردد و اصلا به چیزی متأثر نمی‌شود و هرچه بسوی اختیار بنده از قبیل لعن و ابعاد از مظان رحمت متحقق می‌گردد جای عذر نمی‌باشد و از این است که اکثر ایشان به کتاب و پیغمبر خود ایمان ندارند.

﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾﴿۸۸﴾ «پس بسیار کم ایمان می‌آرند.»

بحضرت موسی و توریت که مدعی ایمان به آن هردو هستند. و امام احمد بسند صحیح از ابوسعید خدری رضی الله عنه روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند که دل چهار قسم است: دلی است صاف و در وی چراغی می‌درخشد، و دلی است در غلاف انداخته و بالای غلاف به رشته مضبوط بند کرده، و دلی است معکوس و منکوس، و دلی است دو رنگ یک صفحه او سفید و یک صفحه‌ی او سیاه است.

دل صاف دل با ایمان است و چراغ درخشنده او نور ایمان است و دل مغلف دل کافر است و دل منکوس دل منافق است که بعد از معرفت انکار کرده است و دل دو رنگ دلی است که در وی ایمان و نفاق هردو جمع شده و مثال ایمان در آن دل مانند سبزه‌ایست که او را آب طیب مدد می‌دهد و می‌رویاند و مثال نفاق در آن دل مانند ناسوری است که دمبدم ریم و خون از او می‌برآید از این هردو جانب هرطرف که غلبه می‌کند احکام دیگر را مغلوب می‌سازد.[1]

و مضمون این حدیث را ابن ابی‌شیبه و ابن ابی‌الدنیا و ابن جریر از حذیفه رضی الله عنه روایت کرده‌اند که می‌فرمود که: (**الْقُلُوب أَرْبَعَة قلب أغلف فَذَلِك قلب الْكَافِر وقلب أجرد فِيهِ مثل السراج فَذَلِك قلب الْمُؤمن و قلب منكوس فذلک قلب المنافق عرف ثم انكر و قلب مصفح فيه ايمان و نفاق فمثل الايمان فيه كمثل شجرة يمدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل قرحة يمدها القيح والدم فاى المدتين غلبت على الاخرى غلبت عليه.**)[2] و حاکم بسند صحیح از حذیفه رضی الله عنه روایت کرده که گناهان و شهوتها بر دلها وارد می‌شوند پس هر دلی که انکار کرد

---

۱ - أخرجه الطبراني في «الصغير» (۱۰۷۵) ، وأبونعيم في «الحلية» ۴/ ۳۸۵ . وأورده الهيثمي في «مجمع الزوائد» ۱/ ۶۳، وقال: رواه أحمد والطبراني في «الصغير»، وفي إسناده ليث بن أبي سُليم.

۲ - أخرجه ابن أبي شيبة (۷/ ۴۸۱ ، رقم ۳۷۳۹۵) . وأخرجه أيضًا: ابن المبارك فى الزهد (۱/ ۵۰۴، رقم ۱۴۳۹) ، وابن جرير فى التفسير (۱/ ۴۰۶) ، وأبو نعيم فى الحلية (۱/ ۲۷۶) .

یک نکته‌ی سفید در آن دل پیدا می‌شود و هر دلی که انکار نکرد یک نقطه سیاه در آن دل پیدا می‌شود باز اگر بار دیگر همان گناه یا گناه دیگر پیش آمد و آنرا نیز انکار کرد سفیدیش افزون شد تا آنکه سفیدی خالص گشت باز او را هیچ گناه ضرر نمی‌کند و اگر بار دیگر هم انکار نکرد سیاهی آن افزون شد تا آنکه رفته رفته تیره می‌شود و منکوس می‌گردد پس حق را حق نمی‌فهمد و باطل را باطل نمی‌داند.[1]

و همین مضمون را بیهقی در شعب الایمان از حضرت علی مرتضی کرم الله وجهه روایت نموده: (إِنَّ الْإِيمَانَ يَبْدُو لُمْظَةً بَيْضَاءَ فِي الْقَلْبِ، فَكُلَّمَا ازْدَادَ الْإِيمَانُ عِظَمًا ازْدَادَ ذَلِكَ الْبَيَاضُ، فَإِذَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ ابْيَضَّ الْقَلْبُ كُلُّهُ، وَإِنَّ النِّفَاقَ يَبْدُو لُمْظَةً فِي الْقَلْبِ، فَكُلَّمَا ازْدَادَ النِّفَاقُ عِظَمًا ازْدَادَ ذَلِكَ سَوَادًا، فَإِذَا اسْتَكْمَلَ النِّفَاقَ اسْوَدَّ الْقَلْبُ كُلُّهُ، وَايْمُ اللهِ، لَوْ شَقَقْتُمْ عَنْ قَلْبِ مُؤْمِنٍ لَوَجَدْتُمُوهُ أَبْيَضَ، وَلَوْ شَقَقْتُمْ عَنْ قَلْبِ مُنَافِقٍ لَوَجَدْتُمُوهُ أَسْوَدَ.)[2] و دلیل برآنکه سختی یهودیان در دین خود از قبیل تعصب باطل و حق پوشی است آن است که ایشان بر پیغمبروقت خود دیده و دانسته و حقیت او را شناخته بغی ورزیدند و طریق عناد گزیدند و تفصیلش آنکه: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ﴾ «و هرگاه که آمد پیش ایشان کتابی دانستند.» که آن کتاب ﴿مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ «از نزد خدا است.» زیرا که بلغای بشر از معارضه آن عاجز شدند و نیز دیدند که آن کتاب.

﴿مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ﴾ «موافق است به آنچه همراه ایشان است.»

از کتب انبیای سابقین حال آنکه شخص که بر او این کتاب نازل شده اصلا به آن کتب واقفیت نداشت خط عربی را که در ملک او رایج بود نمی‌توانست نوشت چه جای خط عبرانی، و عبارت عربی را از نوشته نمی‌توانست خواند چه جای لغت عبرانی.

﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ﴾ «بودند این یهودیان قبل از نزول این کتاب.»[3]

معترف و مقرّبه نبوت این شخص و بزرگی او بر جمیع انبیاء زیرا که در وقت جنگ و

---

۱ - أخرجه ابن أبي شيبة (۷/ ۴۷۴، رقم ۳۷۳۴۳) . كنز العمال (۳۱۳۲۹).

۲ - أخرجه ابن المبارك فى الزهد (۱/ ۵۰۴، رقم ۱۴۴۰) ، وابن أبى شيبة (۶/ ۱۵۹، رقم ۳۰۳۲۱) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۱/ ۷۰، رقم ۳۸) .

۳ - ينظر الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۱۰، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۰.

خوف شکست برخود ﴿يَسۡتَفۡتِحُونَ﴾ «طلب فتح و نصرت می‌کردند.»

از جناب الهی بنام این پیغمبرو می‌دانستند که نام او این قدر برکت دارد که بسبب ذکر آن و توسلی به آن فتح و نصرت حاصل می‌شود.[1]

﴿عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ «برکسانی که کفرورزیده‌اند.»

شرک در عبادت غیرالله و انکار پیغمبران کردند پس گویا نام این پیغمبررا مقوی و ناصر جمیع پیغمبران می‌دانستند و نیزیقین می‌کردند که این پیغمبر در کافرکشی و ازاله‌ی ادیان باطله به آن مرتبه رسیده است که نام او حکم لشکر جرّار دارد.

و ابونعیم و بیهقی و حاکم به اسانید صحیحه طرق متعدده روایت کرده‌اند که یهودیان مدینه و یهودیان خیبر هرگاه با بت پرستان عرب از فرقه‌ی بنی‌اسد و بنی‌غطفان و جهینه و عذره جنگ می‌کردند مغلوب می‌شدند و شکست می‌خوردند ناچار شده به دانشمندان و کتاب‌دانان خود رجوع آوردند آنها بعد تفحص بسیار این دعا را به سپاهیان خود تعلیم کردند که در وقت جنگ می‌خوانده باشند از آن باز مغلوب نشدند و مظفرو منصور گشتند دعا این است: (**اللهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُك بِحَقِ مُحَمَّد النَّبِي الْأُمّي الَّذِي وعدتنا أن تخرجه لنا فِي آخر الزَّمَان و بكتابک الذی تنزل علیه آخر ما ینزل ان تنصرنا علی اعدائنا.**)[2] و نیز این همه محدثان مذکورین و امام احمد و طبرانی از سلمة بن قیس روایت کرده‌اند: که در محله ما که محله بنی‌عبدالاشهل بود یهودی سکونت داشت روزی از خانه‌ی خود برآمد و بر مجلس بنی‌عبدالأشهل گذشت و استاده شد به آواز بلند گفت و من در آن روز صغیرالسن بودم که ای اهل شرک و ای بت‌پرستان شما نمی‌دانید که بعد از موت چه شدنی است؟ ما همه گفتیم که باری بگو چه خواهد شد، گفت که مردم همه بعد از موت زنده خواهند شد و بهشت و دوزخ نمودار خواهد گشت و حساب و اعمال و میزان متحقق خواهد شد و هریک را موافق عمل خود جزا خواهد رسید. گفتیم این چه حرف مستبعد می‌گوئی؟

---

۱ - ينظر ما رواه الطبري في «تفسيره» ۱ / ۴۱۰ - ۴۱۰، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱ / ۱۷۱ - ۱۷۲، وأبونعيم في «الدلائل» ۱ / ۱۹.

۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۱۶) «تفسير القرطبي» (۲ / ۲۶ - ۲۷) اهـ و بنحوه: أخرجه الحاكم ۲ / ۲۶۳ أخرجه الطبري برقم ۱۵۲۳ و ۱۵۲۴ عن ابن عباس وبرقم ۱۵۲۲ و ۱۵۲۸ عن قتادة و ۱۵۲۶ عن علي الأزدي و ۱۵۲۹ عن أبي العالية و ۱۵۳۰ عن السدي و ۱۵۳۱ عن ابن جريج.

گفت قسم بخدا که اگر در عوض آتش آن روز مرا در دنیا در تنور کلانی که پر از آتش باشد بند کنند و از آن آتش خلاص دهند عین آرزوی من است. گفتیم دلیل راست گوئی تو چیست؟ گفت دلیل این کلام من، پیغمبری است که عنقریب از طرف مکه و یمن برسد و آنچه من می‌گویم بر شما ثابت کرده دهد. گفتیم آن پیغمبر کی خواهد رسید؟ آن یهودی چپ و راست مجلس را نظر کرد و بسوی من اشاره نمود و گفت که اگر این نوجوان را زندگی دراز شود البته وقت آن پیغمبر را دریابد، سلمه‌ی بن قیس می‌گفت که چند روز نگذشت که خبر پیغمبری آن حضرت ﷺ مشهور شد و چون آن حضرت ﷺ در مدینه رسیدند ما همه بشرف ایمان مشرف شدیم و او کفر و بغی و حسد ورزید ما همه او را ملامت می‌کردیم و می‌گفتیم که ای فلان ترا چه بلا زد که کافر شدی یاد نداری که با ما چه می‌گفتی او می‌گفت که بلی یاد دارم لیکن این شخص آن پیغمبر موعود نیست.[1]

بالجمله یهودیان قبل از آمدن این پیغمبر و این کتاب بوجه کلی احوال هردو را می‌دانستند و بعد از آمدن این هردو بوجه جزئی نیز ایشان را علم حاصل شد بحدی که آن را معرفت و شناخت توان گفت.

﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا﴾ «پس چون بیاید پیش ایشان چیزی که او را شناختند.» و اوصاف کلیه آن را که از سابق می‌دانستند بروی منطبق یافتند از ذات پیغمبر و مولد و مکان و شمائل و اخلاق او و وقایعی که او را در مدت سیزده سال رو داده بود و کتاب منزّل بر او از جهت اعجاز لفظی و معنوی و اوضاع شریعت او که بغایت مشتمل بر حِکَم دقیقه و مراعات صالح عامه است.[2]

﴿كَفَرُوا بِهِۦ﴾ «کفرورزیدند به آن چیز.»

از روی عناد و حسد، و همین است علامت تعصب باطل که هم خود از آثار لعنت سابق است و هم لعنت دیگر لاحقه از آثار او است.

---

۱ -أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» ۴/ ۶۸-۶۹، والطبراني في «الكبير» (۶۳۲۷)، والحاكم ۳/ ۴۱۷-۴۱۸، وأبونعيم في «الدلائل» (۳۴)، والبيهقي في «الدلائل» ۲/ ۷۸، من طرق عن محمد بن إسحاق، بهذا الإسناد. وصححه الحاكم على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

۲ - ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۱۱ - ۴۱۲، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۷۲.

﴿فَلَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ٨٩﴾ «پس لعنت خداست براین کافران.» که دیده و دانسته حق پوشی می‌کنند و از بغی و عناد و حسد، انکار حق واضح می نمایند حال آنکه برذمه‌ی ایشان بالخصوص به حکم مواثیق توریت و عهود پیغمبران پیشین واجب و لازم بود که کمال کوشش و سعی در نصرت این دین و این پیغمبر مبذول دارند تا جانهای خود را از مطالبه‌ی وفای آن عهود و مواثیق خلاص کنند پس ایشان در این معامله مانند غلامی شدند که بعوض مالی در گرو بود اگر آن مال را از وجوه مکاسب تحصیل کرده خلاص می‌شد می‌توانست اما آن غلام کم عقل، طریق خلاصی چنان اندیشید که انکار ثبوت آن مال برذمه‌ی خود آغاز نهاد و گفتن گرفت که این شخص که مرا به گرو گرفته است هیچ حقی برمن ندارد بلکه در دعوی مال دروغ‌گو است و تمسک او جعلی است همچنین ایشان انکار نبوت این پیغمبر و این دین و ابطال حقیت او و را وسیله‌ی خلاص کردن خود از ذمه‌ی آن عهود واجب الوفا گردانیدند پس ﴿بِئۡسَمَا ٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ﴾ «بد چیزی است که خرید کردند به آن چیز جانهای خود را.»

چه جانهای ایشان در تکلیف الهی که به وفای عهد نصرت و اتباع برایشان رفته بود[1] در گرو عقاب الهی بود و ایشان خواستند که آن جانها را از آن گرو خلاص کنند و از عقاب الهی مامون گردند و وجه خلاص غیر از این نیافتند که: ﴿أَن يَكۡفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ «آنکه کفر ورزیدند بچیزی که نازل کرده است خدا.» هم در توریت از نعوت و صفات این پیغمبر و این دین، و هم در قرآن از دلائل صدق و حقیت. یا بسبب این کفر وجوب نصرت و اتباع را از ذمه‌ی خود ساقط کنند زیرا که وجوب نصرت و اتباع موقوف بر شناخت این پیغمبر و این دین بود و متفرع بر اعتقاد و صدق و حقیت او و چون این شناخت و این اعتقاد حاصل نشد آن وجوب هم متحقق نگشت.[2] و کاش ایشان را جهل واقعی براین کفر و انکار می‌آورد و فی الحقیقت صدق این رسول و حقیت این دین ایشان را حاصل نمی‌گشت که در آن صورت مستحق یک غضب الهی می‌شدند از جهت قصور نظر و ترک تأمل در نصوص توریت و دلائل قرآن چنانچه کافران امی را بود لیکن نه ایشان را فی الحقیقت این جهل و

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۱۴ - ۴۱۶، «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۲، «تفسیر ابن کثیر» ۱۱۳ - ۱۱۴.
۲ - «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۲.

نادانی نبود بلکه کردند آنچه کردند.[۱]

﴿بَغۡيًا﴾ «از راه انکار.» بر خدا و مکروه داشتن ﴿أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ﴾ «آنکه نازل فرماید وحی خود را.» که ﴿مِن فَضۡلِهِۦ﴾ «از جنس تفضل -و عطای- او تعالی است.» نه از جنس اجرت عمل نیک و نه از جنس کمالات مکتسبه‌ی بشری پس او را می‌رسد که آن را نازل فرماید.

﴿عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ﴾ «بر هر که خواهد از بندگان خود.» بی‌سابقه‌ی علمی و استحقاقی پس در این انکار بچند وجه در کفر افتادند:

اول: آنکه کفرورزیدند بکتاب خود و نصوص آنرا تحریف نمودند.

دوم: آنکه کفرورزیدند به قرآن با وجود وضوح دلائل حقیت او.

سوم: آنکه انکار کردند و مکروه داشتند فعلی عمده را از افعال الهی بعقل ناقص خود پس گویا بر خدا اعتراض کردند که وحی را در این جا نمی‌بایست فرستاد.

چهارم: آنکه از راه حسد با پیغمبروقت او را اهلیت رسالت ندانستند و از کمالات او چشم پوشیدند و به مجرد آنکه از فرقه بنی اسرائیل نبود گو جامع کمالات خلقی و عملی باشد از اعتبار ساقط کردند و خود را به محض آنکه از فرقه بنی‌اسرائیل‌اند شایان مرتبه رسالت ساختند پس اهل را نااهل و نااهل را اهل قرار دادند.

﴿فَبَآءُو﴾ «پس برگشتند.» از مقام سوداگری و تجارت که در خلاصی جانهای خود قصد کرده بودند.

﴿بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ «با غضبی -از جناب الهی- که بالای غضبی دیگراست.» از آن جناب، گویا غضب الهی را توده برتوده کسب کرده آوردند و این ترکیب را عربان در مقام بیان کثرت چیزاستعمال می‌کنند چنانچه در عرف رایج است که می‌گویند: «نورا علی نور» حاجت آن نیست که دو قسم غضب را فقط در وقت استعمال آن ملحوظ نمایند بلکه کثرت وجوه غضب که سابق مذکور گشت، در وقت استعمال آن منظور است. و چون ایشان به سبب این وجوه کفرتودهای غضب الهی را برخود برداشته‌اند اعتقاد سبکی عذاب خود در روز قیامت با انقطاع آن عذاب در چند روز بسیار بعید است و چه قسم عذاب ایشان سبک و منقطع شود و حال آنکه ایشان به سبب قتل و تکذیب پیغمبران

۱- ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۷۳.

قصد اذلال کسی کرده‌اند که او را حق تعالی در هر دو جهان عزت داده است و تصدیق بالمعجزات نموده[1] پس قطع نظر از وجوه کثرت غضب در ایشان یک وجه غضب که کفر است بلاشبهه متحقق است.

﴿وَلِلْكَـٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾۝ «و برای کافران عذابی است ذلیل کننده.» که هرگز متبدل به اعزاز نمی‌شود به گذشتن چند روز، نه سبکی و تخفیف می‌پذیرد از اینجا معلوم شد که هر عذاب ذلیل کننده نمی‌باشد مثل عذاب عصاة مؤمنان که محض برای پاک کردن از لوث گناهان است، نه برای اهانت و تذلیل؛ به دلیل قوله تعالی: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ پس عذاب گناهگاران با ایمان از قبیل زجر و توبیخ و ضرب شلاقی است که پدر مشفق با پسر خود می‌کند برای منفعت او یا از قبیل ختنه و حجامت و دلک حمام است که برای پاک کردن او از چرک و وسخ بعمل می‌آرد.

اسباب کفر اهل کتاب

در اینجا باید دانست: که اهل کتاب را با وجود دانستن احوال این رسول و وضوح دلائل حقیت او از روی نصوص کتب انبیای پیشین چند چیز باعث بود که کفر ورزیدند و متابعت و موافقت آن جناب نکردند:

اول: آنکه بعضی از ایشان را چنین گمان بود که نبی آخرالزمان می‌باید که از بنی‌اسرائیل باشد زیرا که خاندان رسالت همین خاندان بود و چون آن جناب از بنی‌اسماعیل بودند متابعت ایشان را گوارا نکردند و این باعث بیشتر عوام و جهال ایشان را بود که خاندان پرستی شیوه‌ی ایشان است و انحصار اهلیت مناصب را در خاندان‌های موروثه معتقد می‌باشند.

دوم: آنکه بعضی از ایشان خود را اهل کتاب و دانای احکام الهیه قرار داده از بعثت پیغمبران مستغنی و بی‌احتیاج می‌انگاشتند و می‌گفتند که اگر محتاج به پیغمبر در این زمان کسی هست عربان‌اند که گاهی در ایشان کتاب نازل نشده و اُمّی محض‌اند

---

۱ - قال ابن عباس: الغضب الأول: تضييعهم التوراة، والثاني: بكفرهم بهذا النبي الذي أحدث الله فيهم. رواه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۱۷، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۷۳، وذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۰۳۲ وقال ابن أبي حاتم: وروي عن عكرمة ومجاهد وعطاء وقتادة وابن أبي خالد نحو ذلك، وقد ذكر ابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۱۴ خمسة أقوال في الآية، والخلاف فيها من قبيل اختلاف التنوع.

پس بعثت این پیغمبر مخصوص بفرقه‌ی عربان است و چون آن حضرت ﷺ ایشان را نیز به دین خود دعوت فرمودند و بعضی از احکام کتب ایشان را نسخ نمودند عرق حسد و نخوت ایشان بحرکت آمد و به انکار نبوت و مقابله و مقاتله پیش آمدند.

سوم آنکه: علما و احبار ایشان با وجود دانستن آنکه بعثت این پیغمبر عام است ثقلین را و آنکه این پیغمبر از بنی‌اسماعیل خواهد بود نه از بنی‌اسرائیل و مولد او مکه، و قبیله او قریش است؛ اندیشیدند که اگر ما در راه متابعت او قدم نهیم ریاست و مکاسب ما برهم می‌خورد و رشوتها و نذور و هدایا که از رعایا و سلاطین آفاق می‌گیریم یک قلم محو مطلق می‌گردد لاجرم طریق عناد پیمودند و اصرار بر انکار نبوت دیده و دانسته نمودند.

و در قرآن مجید احوال این هر سه گروه جمعاً و فرادیٰ مذکور می‌شود و در این آیات بیشتر احوال هر سه فرقه را شامل بیان فرموده‌اند زیرا که از اصل ماده‌ی کفر ایشان خود پسندی و بلند پروازی و لیاقت رسالت را منحصر در فرقه خود دانستن و خود را از پیغمبران و رسولان مستغنی قرار دادن است که لفظ: ﴿بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ بر آن دلالت می‌کند.



بحث تفسیری

باقی ماند در اینجا بحثی چند که اهل تفسیر به آن تعرض می‌نمایند:

اول آنکه: ﴿لَمَّا﴾ کلمه‌ی شرط است و شرط را جزائی و جوابی می‌باید و این کلمه در این آیت دو جا مستعمل شده اول در: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ و دوم در: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ و جزای او در جائی دوم مذکور است که ﴿كَفَرُوا بِهِ﴾ و در جای اول چیزی که قابلیت جواب داشته باشد بنظر نمی‌آید توجیه این اشکال چه باشد؟

جوابش آنکه: جواب ﴿لَمَّا﴾ در مقام اول محذوف است بقرینه‌ی شرط آینده یعنی ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ «عرفوا انه حق» ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ و بعضی از اهل عربیت گفته‌اند: که در حقیقت جواب آن لفظ ﴿كَفَرُوا بِهِ﴾ است که بحسب ظاهر جواب ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا﴾ واقع شده و وجهش

آنکه ﴿لَمَّا﴾ در مقام دوم محض برای تاکید آورده‌اند بسبب طول کلام و مظنه‌ی آنکه سامع را از کلمه‌ی ﴿لَمَّا﴾ که در صدر آیت واقع شده غفلت شده باشد چنانچه در ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ﴾ بعد از ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ قرار داده‌اند.[1] و در این توجیه خدشه‌ایست باریک و آن آنست: که حمل ﴿لَمَّا﴾ بر تکریر و تاکید وقتی مناسب می‌باشد که مدلول ما بعد او و مدلول ما بعد ﴿لَمَّا﴾ در مقام اول یک چیز باشد بی‌زیادت و نقصان چنانچه در ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ و ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ﴾ واقع است و در اینجا در میان مدلولین تغایر و تفاوت واضح است زیرا که آمدن کتاب مصدق بالاخبار الماضية مستلزم معرفت آنها نیست بداهةً مگر آنکه معرفت را بر مشارفت و استعداد قریب معرفت حمل کرده شود وفيه بُعد لا يخفى.

و بعضی از ایشان گفته‌اند: که جواب ﴿لَمَّا﴾ در مقام اول بقرینه‌ی جزای آینده محذوف است یعنی «كذبوه واستهانوا» به دلیل ﴿كَفَرُوا بِهِ﴾.[2]

و در این توجیه نیز خلل است زیرا که در این صورت ﴿فَلَمَّا﴾ بحرف تفریع و تعقیب مناسب نمی‌افتد چنانچه بر ارباب سلیقه پوشیده نیست و نیز تکذیب و استهانت عین کفر است پس جزای واحد را بر دو شرط متغایر بالعموم والخصوص مترتب ساختن لازم می‌آید حال آنکه لازم العام لازم الخاص است.[3]

تحقیق معنای بیع و شراء

دوم آنکه: «اشتراء» در لغت عرب بمعنی خریدن است و ظاهر است که یهودیان بسبب کفر جانهای خود را برباد دادند نه آنکه خریدند پس معنی: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ چه باشد؟

جوابش آنکه: سابق در عین تفسیر گذشت که یهودیان به این کفر قصد کردند که

---

۱ - «البحر المحيط» ۱/ ۳۰۳ .

۲ - بنحوه في «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۷۱، وذكره الطبري في «تفسيره» ۴۱۲ - ۴۱۳، وممن ذهب إليه: الأخفش واختاره الزمخشري كما في «البحر المحيط» ۱/ ۳۰۳، ورجحه أبو حيان.

۳ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۲) اللباب في علوم الكتاب (۲ / ۲۷۵) «معاني القرآن» للفراء (۱/ ۵۹) الطبري في تفسيره ۱/ ۴۱۲ - ۴۱۳، ونسبه إليه في «البحر المحيط» (۱/ ۳۰۳).

جانهای خود را از گرو عهد و پیمانی که بر نصرت و اتباع این پیغمبر داده بودند خلاص نمایند و هر که چیزی را از گرو خلاص می‌کند خریداری آن چیز می‌نماید پس تعبیر از این معامله به «اشتراء» مناسب افتاد.[1]

و بعضی از مفسرین گفته‌اند: که ﴿اشْتَرَوْا بِهِ﴾ «باعوا» است به این طریق که «اشتراء» بمعنی «شری» است از قبیل استعمال مزید بمعنی مجرد و «شری» بمعنی بیع است چنانچه در آیت ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ[2]﴾ و در آیت ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ﴾ و چون کفر را به سبب طمع و حسد اختیار کردند گویا جانهای خود را در معرض تلف انداختند و به دست موکلان دوزخ فروختند.[3]

لیکن در این توجیه خلاف عرف و استعمال لازم می‌آید زیرا که اهل عربیت چنین گفته‌اند که «اشترا» و «ابتیاع» در استعمال عرب خاص بخریدن است و «باع» و «شرئ» خاص بفروختن و مبایعت و مشارات مشترک است در هر دو معامله.

بالجمله دلیل صریح بر آنکه یهودیان این معامله‌ی خاسره، محض از راه حسد و بغی نموده‌اند نه از راه غلط فهمی یا طریان شکی و شبهه، در آنچه این پیغمبر را از وحی و شریعت عنایت شده است آن است که.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّـهُ﴾ «و چون گفته می‌شود ایشان را که ایمان بیارید به هرچه نازل فرموده است خدا.»

خواه توریت باشد خواه انجیل خواه فرقان مجید[4] زیرا که سبب وجوب ایمان علاقه عبودیت و ربوبیت است، بنده را واجب است که فرمان خاوند خود را اطاعت نماید خواه بواسطه فرقه خود برسد یا بواسطه غیر و این علت مشترک است در جمیع این کتابها، در جواب: ﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ «گویند که ایمان می‌آریم به آنچه نازل کرده شده است بر فرقه ما.» که عبارت از بنی اسرائیل است و به این قید احتراز می‌کنند از آنچه بر غیر

---

۱ - مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (۳ / ۶۰۱).
۲ - ينظر: «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۵۶، «اللسان» ۴/ ۲۲۵۳ (شرى)، وذكر في «البحر المحيط» ۱/ ۳۰۵ .
۳ - ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۱۴ - ۴۱۶، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۲، «تفسير ابن كثير» ۱۱۳ - ۱۱۴.
۴ - «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۳. التَّفْسِيرُ البَسِيط (۳ / ۱۵۵) لأبي الحَسن عَلي بن أحمَد بن محمَّد الواحدي.

بنی‌اسرائیل نازل شده است مثل انجیل و فرقان پس مکروه می‌دارند نازل کردن کتاب را بر غیربنی‌اسرائیل، و حسد می‌کنند برای انبیاء که این کتابها را داده شده‌اند.

﴿وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ «و کفر می‌ورزند به آنچه سوای کتاب خود است.» با وجودی که موجب ایمان به آن بحسب اعتقاد ایشان نیز متحقق است.[1]

﴿وَهُوَ﴾ «و آن این است که آن کتابها في نفسها.» ﴿ٱلۡحَقُّ﴾ «حق -و مطابق واقع- است.» نظر به مضامین دلایل آنها و معهذا، ﴿مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡ﴾ «موافق است به آن چه همراه ایشان است.» از کتابی که دعوای ایمان به آن دارند و ظاهراست که چون چیز في‌نفسه نظر بدلیل حق و مطابق واقع باشد و معهذا موافق باشد به آنچه او را باور داشته‌اند پس آن چیزرا باور نکردن صریح دلیل تعصب باطل و عناد است، لان مطابق المطابق مطابق. پس در کلام ایشان اگر تامل کنید صریح تناقض می‌آید زیرا که دعوی ایمان به توریت دارند و آنچه موافق توریت است او را انکار می‌کنند پس در حقیقت انکار توریت و ایمان به انجیل و فرقان بر ایشان لازم می‌آید و از این جهت این کلام ایشان که صریح التناقض والتهافت است، محتاج جواب نیست.

و اگر خواهی که به جواب ایشان مشغول شوی به طریق تنزل این دعوی ایشان را تسلیم نموده در جواب: ﴿قُلۡ﴾ «بگو.» که اگر ایمان شما به توریت صحیح است پس توریت متضمن عهد ایمان به هرنبی است که بعد از او آید پس حدیث شما را که به انبیای عصر خود ایمان نمی‌آرید و اگر شما را تمسک به توریت منع می‌کند از آن که برنبی ناسخ بعض احکام توریت ایمان بیارید، ﴿فَلِمَ تَقۡتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبۡلُ﴾ «پس چرا می‌کُشید پیغمبران خدا را که قبل از این گذشته‌اند.» و هیچ یک را از احکام توریت نسخ نکرده‌اند بلکه برای ترویج احکام توریت و تائید شریعت موسویه علی صاحبهاالسلام مبعوث بودند، مثل حضرت شعیا و حضرت زکریا و حضرت یحیی علی نبینا وعلیهم السلام.[2]

﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ ﴿٩١﴾ «اگرصحیح باشد دعوی ایمان شما.» به توریت و به شریعت حضرت موسی ﷺ. و محتمل است که معنی آیت چنین باشد که چون گفته می‌شود

---

۱ - ینظر: «تفسیر القرطبي» ۲ / ۲۵، «البحر المحیط» ۱/ ۳۰۷.

۲ - «تفسیرالثعلبي» ۱/ ۱۰۳۴ .

ایشان را که ایمان آرید به آنچه نازل کرده است خدا در این عصر یعنی قرآن مجید، گویند که ما ایمان می‌آریم بقدری که بر ما نازل شده است از مضامین و احکام قرآن یعنی بقدری که مشترک است در میان کتب ما و این کتاب، و کفر می‌ورزند به آنچه سوای آن قدر مشترک است؛ مثل احکام ناسخه‌ی توریت. حال آنکه آن نیز در حقیت و تصدیق توریت آن را برابر آن قدر است که او را باور داشته‌اند پس مدار ایمان و کفر نزد ایشان بر آن شد که هر چه تابع حکم توریت و موافق شرع موسوی باشد قبول باید کرد و الّا ردّ باید نمود پس ایشان را در جواب بگو که اگر علت وجوب ایمان نزد شما همین است پس پیغمبران گذشته را که مخالف توریت نکرده‌اند و نسخ احکام او نه نموده‌اند چرا کشتید اگر شما به توریت ایمان داشتید.

نکته تفسیری

باقی ماند نکته‌ی آنکه: ﴿تَقۡتُلُونَ﴾ را بصیغه‌ی مضارع چرا آورده‌اند حال آنکه لفظ ﴿مِن قَبۡلُ﴾ صریح دلالت بر ماضی بودن این فعل شنیع می‌کند؟

جوابش: آنکه رضا به قتل شخص نیز در حکم قتل آن شخص است و چون معاصرین به این فعل شنیع اسلاف خود راضی بودند ایشان را قاتل مقرر کرده اسناد فعل مضارع بسوی ایشان نمودند گویا چنین ارشاد شد که شما چرا در این زمان انبیای گذشته را می‌کشید بطریق رضا به فعل اسلاف خود که وبال این فعل شنیع که به قرون و دهور از وجود شما سبقت داشت حالا در جریده اعمال شما ثبت می‌شود[1] بلکه کفر شما بعد از حضرت موسی در زمان انبیای که آنها را کشته‌اند منحصر نیست در عصر حضرت موسی نیز کفری که از این هم قبیح‌تر و شنیع‌تر بود از شما بوجود آمده.

﴿وَلَقَدۡ جَآءَكُم مُّوسَىٰ﴾ «و بتحقیق آمده بود پیش شما موسی ؈.» که بر شریعت او خود را قائم می‌دانید بلکه به بهانه ایمان به شریعت او دیگر شرایع حقه را انکار می‌کنید.

﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ «با معجزات ظاهره.» مثل عصا و یدبیضا و فلق بحر[2] که صریح دلالت

---

۱ - ینظر: «تفسیر القرطبي» ۲/ ۲۵ - ۲۶.

۲ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۲۱ «البحر المحیط» ۱/ ۳۰۸ . «تفسیر ابن کثیر» ص ۷۰۰.

می‌کردند بر آنکه الوهیت و عبادت خاص بخدا است جل شانه دیگری را اگرچه به اوج کمال امکانی رسیده باشد در آن شرکت نیست.

﴿ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾ «باز گرفتید شما گوساله‌ی -لایعقل- را.» اله و معبود. ﴿مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ «بعد از رفتن موسی ﷺ.» بسوی طور که سفری بیش نبود و آن هم سی روز یا چهل روز که در این مدت نه دلالت معجزات ایشان نزد شما از حیز اعتبار افتاده بود و نه احکام آورده ایشان منسوخ شده بود و نه ایشان از منصب نبوت معزول شده بودند و نه از این جهان انتقال فرموده تا بسبب نایابی معلم و مرشد، چپ و راست می‌روید و مانند غریق بهر خس و خاشاک توسل می‌جستید پس در آن وقت ایمان شما بحضرت موسی و شریعت موسوی کجا رفته بود و در این مدت قلیله غیبت حضرت موسی حکم عمده دینی را که توحید و تخصیص عبادت بخدا است بقول سامری که زرگری مکاری شعبده‌بازی بیش نبود به ضد آن حکم که کمال مباینت داشت از راه عقل و انصاف چه گاو لایعقل را و بالخصوص صورت منحوته بچه آن گاو را با جناب ربوبیت چه مشارکت و مشابهت متوهّم تواند شد، چه قسم منسوخ قرار دادند حال آنکه شریعت موسوی را قابل نسخ نمی‌دانند اما از شما این بی‌انصافی بعید نیست زیرا که هر که خوگر به چیزی می‌باشد آن چیز بر او بسیار سبک می‌نماید هر چند فی‌نفسه آن چیز بغایت قبیح و شنیع باشد.

﴿وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾ «و شما خوگر شده‌اید بظلم.» گویا ظلم را در تخم شما خمیر کرده‌اند از این است که بی‌صرفه این حق تلفی‌ها می‌کنید این است حال ایمان اسلاف شما با حضرت موسی علی نبینا وعلیه السلام و اگر خواهید که حال ایمان ایشان به توریت معلوم کنید پس قصه‌ی دیگر بشنوید.

﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ﴾ «و یاد کنید آن وقت را که گرفتیم ما عهد شما را.» بر قبول احکام توریت و چون توریت پیش شما رسیده و احکام آن را بر طبع خود شاق و گران دیدید از آن عهد برگشتید و در قبول آن احکام تعلل نمودید پس ما شما را به زجر و توبیخ و تخویف از افتادن کوه بر سرهای شما باز بر آن عهد آوردیم.

﴿وَرَفَعۡنَا فَوۡقَكُمُ ٱلطُّورَ﴾ «و برداشتیم بالای سرهای شما کوه را.» تا بسبب خوف افتادن آن از عهد خود برنگردید و گفتیم بزبان حضرت موسی ﷺ.

﴿خُذُوا مَآ ءَاتَيْنَٰكُم﴾ «بگیرید چیزی را که داده‌ایم.» از احکام توریت و تکلیفات شاقه‌ی آن. ﴿بِقُوَّةٍ﴾ «بقوتی.» که در تحمل مشاق دنیوی صرف می‌کنید.

﴿وَٱسْمَعُوا﴾ «و بشنوید.» همه آنچه گفته می‌شود با شما در توریت تا چیزی از اوامر و نواهی الهی فوت نشود و از حافظه‌ی شما بیرون نرود.

﴿قَالُوا﴾ «گفتند.» حاضران آن وقت از اسلاف شما چون از افتادن کوه ترسیدند.

﴿سَمِعْنَا﴾ «شنیدیم.» ما احکام توریت را، ﴿وَعَصَيْنَا﴾ «و نافرمانبرداری کردیم.» آن احکام را. زیرا که به این وضع قبول کردن احکام شاقه پیش نخواهد رفت زیرا که تا وقتی که ترس افتادن کوه بر خود داریم چار و ناچار بزبان، حرف طاعت و قبول می‌رانیم و چون از این ترس ایمن خواهیم شد و شهوت و غضب و کاهلی و کسل بحالت طبعی خود عود خواهند نمود بی‌اختیار مصدر معصیت خواهیم شد و باعث برگفتن این کلمه در همچو حالت که خوف و ذهول بود از مقتضیات شهود و غضب آن بود که ایشان را صورت پرستی و اباحت دوستی در جوهر نفس راسخ شده بود.

﴿وَأُشْرِبُوا﴾ «و نوشانیده شده بودند.» محبت گوساله را که چند روز او را پرستیده بودند مانند نوشانیدن شراب که بسرعت تمام در تجاویف[1] و اعماق بدن سرایت می‌کند پس مستقر گردانیده بودند.

﴿فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ﴾ «در دلهای ایشان گوساله را.» و این همه ابتدا از جانب خدا در حق ایشان بوقوع نیامده بود تا معذور و مجبور می‌گشتند و بمثل حیوانات بر حرکات خود مؤاخذ و معاتب نمی‌شد بلکه این حالت را از جناب الهی کسب کردند.

﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ «بکفر خود.» که چون یکبار به آیات الهی کفر ورزیدند و پیغمبر وقت را به انکار پیش آمدند، دلهای ایشان زنگی پیدا کرد باز چون بار دیگر همین قسم بعمل آوردند آن زنگ افزون‌تر شد تا آنکه رفته رفته حجاب دل کثیف و غلیظ گشت به حدّی که مانع وصول اثر هدایت گردید بمثابه‌ی آنکه شخصی اول بار غذائی خورد که موجب حدوث غشای رقیق بر قوت باصره‌ی او شد و بار دیگر نیز بدپرهیزی کرد و ثمّ فثمّ تا آنکه حجاب کثیف و غلیظ قوت باصره‌ی او را پوشید و نابینای محض شد پس ایشان را که دعوی

---

۱ - جمع تجویف: کاواکها و مغازه‌ها و جوفها. تجاویف انف؛ سوراخ‌هاي بيني.

ایمـان بـه توریت بوجـه کمال و تاکیـد می‌کنند تـا آنکه ایمان خـود را منحصـر در آن کتاب مقدس می‌نمایند و می‌گویند: ﴿نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ و باز در وقت قبول احکام آن کتاب مقدس چنین کلمات کفر گفته‌اند بطریق سرزنش و تعییر.

﴿قُلۡ﴾ «بگو.» که اگر گفتن کلمه ﴿عَصَيۡنَا﴾ و نوشیدن شراب محبت گوساله سامری در دل صادر از حکم ایمان شما است پس ﴿بِئۡسَمَا يَأۡمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمۡ﴾ «بغایت بد چیزی است که می‌فرماید آن ایمان آرنده‌ی شما.» ﴿إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ٩٣﴾ «اگر بودید شما ایمان آرنده.» به آن کتاب مقدس در آن وقت که این کلمات گفتید و این شراب نوشیدید و اگر به آن کتاب ایمان نداشتید پس دعوی ﴿نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا﴾ باطل شد که در عین وقت نزول توریت به آن کفر ورزیدید.

چند بحث

باقی ماند در اینجا بحثی چند که مفسرین به آن تعرض می‌نمایند:

اول آنکـه: از ظاهـر آیـت مسـتفاد نمی‌شـود کـه اسـلاف ایشـان در وقـت رفع طور و قبول کنانیدن احکام توریت این هر دو کلمه گفته باشـند یعنی ﴿سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا﴾ و این بغایت مستبعد می‌نماید زیرا که آن وقت وقت کمال خوف و ترس بود در آن وقت اظهار معصیت و سرکشی موافق عادت بشری ممکن نیست.[1]

لهذا بعضی از مفسرین به آن رفته‌اند که ضمیر ﴿قَالُواْ﴾ راجع به جمیع فرقه بنی‌اسرائیل است از اصول و فروع و این هر دو کلمه را به تمام این فرقه‌ی بطریق تقسیم و توزیع گفته‌اند ﴿سَـمِعۡنَا﴾ آباء و اسـلاف ایشـان و ﴿عَصَيۡنَا﴾ أبنـاء و اخـلاف ایشـان و برای همیـن نکته ﴿قَالُواْ﴾ فرموده‌اند و الا مناسب چنان می‌نمود که «قلتم» می‌فرمودند لیکن در گفتن «قلتم» مظنه‌ی آن می‌شد که حاضران و مخاطبان نیز ﴿سَمِعۡنَا﴾ گفته باشند حال آنکه اینها غیر از عصیان وصف دیگر نداشـتند. و بعضی از مفسـرین گفته‌اند: کـه حاضران آن وقت متفرق شـدند بعضی ﴿سَمِعۡنَا﴾ گفتند و بعضی ﴿عَصَيۡنَا﴾. و جماعه‌ی دیگر گفته‌اند: که جمیع

۱- ینظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۲۲، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۴ «تفسير القرطبي» ۲/ ۲۷.

فرقه بنی‌اسرائیل این هردو سخن گفته‌اند «انا سمعنا بزبان قال» و «عصینا بزبان حال.»[1]

و برخی دیگر چنین گویند: که فی‌الحال همه ﴿سَمِعْنَا﴾ گفتند و بعد از آن که وقت ادای تکلیفات رسید و آن تکلیفات برایشان شاق آمد ﴿عَصَيْنَا﴾ گفتند.[2]

بالجمله مدار این اشکال برآن است که: ﴿سَمِعْنَا﴾ دلالت براطاعت می‌کند و ﴿عَصَيْنَا﴾ برخلاف آن پس جمع بین الکلامین المتنافیین از عاقل خصوصاً در وقت کمال خوف و هراس از اظهار عصیان چه قسم تجویزتوان کرد؟

و لهذا در جواب گاهی به اختلاف قال و گاهی باختلاف زمان قولین و گاهی باختلاف آله قول که حال بود یا قال دفع این اشکال قصد کرده‌اند. و تحقیق آن است: که ﴿سَمِعْنَا﴾ دلالت بر اطاعت نمی‌کند پس مدلول کلام ایشان محض عصیان است گویا چنین گفتند که ما همه این احکام را بگوش شنیدیم لیکن اطاعت این احکام نخواهیم کرد پس جمع بین الکلامین بین المتنافیین لازم نیامد.

آمدیم برآن: که قبول احکام توریت از فرقه بنی‌اسرائیل که حاضران آن وقت بودند نیز متواتر و ثابت است و این کلام صریح دلالت برعدم قبول می‌کند پس وجهش چه باشد و نیز برداشتن کوه محض برای قبول کنانیدن آن احکام بود و اگر اینها این کلمه گفته بودند پس بایستی کوه را برایشان انداخت؟ گوئیم حقیقت الامر این است: که بنی‌اسرائیل با وجود دیدن کوه بالای سرهای خود اولا قبول آن احکام نکردند و دانستند که آوردن کوه محض برای تخویف و ترسانیدن است به شفاعت حضرت موسی و حضرت هارون این واقعه هولناک هم به دستور وقائع دیگر دفع خواهد شد الزام تکلیفات شاقه توریت چرا نمائیم در همان وقت این کلمه از زبان ایشان برآمده بود چون دیدند که بعد از گفتن این کلمه کوه فروترآمد و متصل سرها رسیده دانستند که این ناز و دلال ما مقبول نمی‌افتد ناچار در سجده افتادند و الفاظ قبول گفتن گرفتند و در سوره‌ی اعراف اشاره به این واقعه

---

۱ - وقال الحسن: قالوا: «سمعنا بألسنتهم، وعصينا بقلوبهم» ذكره في «الوسيط» ۱/ ۱۷۶، وذكره في «البحر المحيط» ۱/ ۳۰۸ ولم ينسبه.

۲ - بنحوه عن ابن عباس كما في «البحر المحيط» ۱/ ۳۰۸ وحكى الواحدي في «الوسيط» ۱/ ۱۷۶ أن المفسرين اتفقوا على أنهم قالوا (سمعنا) لما أطل الجبل فوقهم، فلمّا كشف عنهم قالوا (عصينا).

مفصلا فرموده‌اند در این آیت که: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾ الی آخرها و از همین تقریر معلوم شد که ذکر این قصه در این مقام بعد از ذکر ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾ که در صدر قصص بنی‌اسرائیل در رکوع ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ گذشته است تکرار نیست بلکه این اول قصه است و آن آخر قصه مانند ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ بعد از ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾.

تفصیلش آنکه در آنجا بعد از ذکر ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ﴾ واقع شده و آن دلالت می‌کند برطلب یاد کردن و یاد داشتن که بعد از شنیدن و قبول کردن است و در اینجا ﴿وَٱسْمَعُوا﴾ که برای طلب شنیدن است و ظاهر است که امر بشنیدن در وقت عدم قبول است.

و نیز در آنجا ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ صریح دلالت می‌کند که ایشان قبول کرده بعد از مدتی برگشتند پس به مجموع این قرائن مستفاد شد که در آنجا بیان حالت قبول ایشان است که بچه رنگ بعد از مدافعت بسیار قبول کردند و باز عندالوقت برگشتند و در اینجا بیان ابتدای حال ایشان است که هنوز قبول نکرده بودند پس اشکال بجمیع وجوه مندفع گشت و توهم تکرار هم زائل شد.

بحث دیگری

دوم آنکه: مقتضای ظاهر کلام آن بود که **(قلتم سمعنا و عصینا)** می‌فرمودند بدلیل الفاظ خطاب در ﴿مِيثَـٰقَكُمْ﴾ و ﴿فَوْقَكُمُ﴾ و **(خُذُوا وَاسْمَعُوا)** این ظاهر را گذاشته «قَالُوا» بصیغه غائب چرا آوردند؟

جوابش: آنکه شیوه‌ی کریمان و بزرگان است که جریمه کسی را برروی او ذکر نمی‌کنند و بی‌ادبی او را بالمشافه به او نسبت نمی‌نمایند بلکه در وقت ذکر جرایم شنیعه مخاطب التفات بغیر او نموده غائبانه از حال او خبر می‌دهند چنانچه آقایان کریم را با غلامان و نوکران معمول است. در اینجا هم تا وقتیکه عنایات خود را از اخذ میثاق و رفع طور و امر به اخذ و سماع مذکور می‌فرمودند راه خطاب مسلوک داشتند و چون نوبت به ذکر این حرف

ثقیل ایشان رسید توجه به پیغمبر و مؤمنین فرموده بطریق غیبت نقل آن حرف نمودند باز چون الزام ایشان و ابطال دعوی ایشان از آن حرف شنیع استنتاج نمودن، منظور افتاد بار دیگر در ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ﴾ آنها را مخاطب ساختند اما بواسطه پیغمبر گویا رتبه خطاب شفائی از ایشان مسلوک گشت.

بحثی دیگر

سوم آنکه: «اشراب» در استعمال فصحای عرب دو معنی دارد:

اول نوشانیدن و سیر کردن و تفسیری که گذشت مبنی بر همین معنی بود و در این استعاره لفظی است بغایت خوش آینده زیرا که اگر نوشانیدن به زمین منظور است پس چنانچه آبی که به زمین می‌نوشانند ماده‌ی نباتات زمین می‌گردد همچنان محبت گوساله پرستی ماده‌ی قبائح و شنائع صادره از ایشان گشت و اگر نوشانیدن شراب و مسکرات منظور گشته پس چنانچه شراب مسکر در رگ و پی می‌دود و هوش و حواس را می‌رباید و آدمی را لایعقل می‌کند بحدی که در خواهر و زن فرق نمی‌کند و در میان نیک و بد تمیز نمی‌نماید همچنان ایشان را محبت گوساله مست لایعقل ساخت.[1]

دوم: رنگی را از رنگها آمیزش رنگ دیگر دادن چنانچه عربان گویند: «ثوب مشرب بحمرة» و در این استعاره هم حسن و لطافتی متحقق است زیرا که چنانچه رنگ در پارچه تداخل می‌کند و در مسام او نفوذ می‌نماید همچنان محبت گوساله و حرص بر عبادت او دلهای ایشان را رنگین کرد.[2]

چهارم آنکه: در لفظ ﴿أُشْرِبُوا﴾ که صیغه مجهول است دلالت است بر آنکه سوای ایشان دیگری با ایشان این کار کرده است آن دیگر کیست؟ معتزله می‌گویند که سامری و ابلیس و شیاطین الانس والجن ایشان را به عبادت گوساله مشغوف ساخته به این رنگ رنگین کردند و به این شراب مست نمودند. و اهل سنت می‌گویند: که مسبب الاسباب

---

۱ - التفسير الكبير(۳ / ۶۰۴).

۲ - ينظر: «الزاهر» ۲ / ۱۰۱ و«غريب القرآن» ص ۴۸ «البحر المحيط» ۲ / ۱۸۴۸ وقال: وإنما عبر عن حب العجل بالشرب دون الأكل، لأن شرب الماء يتغلغل في الأعضاء حتى يصل إلى باطنها .. وأما الطعام، فقالوا: هو مجاور لها غير متغلغل فيها، ولا يصل إلى القلب منه إلا اليسير.

یک ذات واحد است جمیع اسباب منتهی به آن جناب‌اند اگر ابلیس است هم باغوای او کار می‌کند و اگر سامری است هم به تعلیم او این صنعت آموخته است.[۱]

پنجم آنکه: ایمان از جنس اعراض است امر و نهی از آن چه قسم متصور تواند شد لیکن آنچه باعث بر فعل و سبب آن می‌شود نوعی از مشابهت به آمر و حکم کننده به هم می‌رساند پس سببیت او را تعبیر بامر می‌نمایند چنانچه در آیت: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ همین قسم تشبیه را منظور داشته‌اند.[۲]

ششم آنکه: در مقام الزام خصم معاند سلوک طریقه‌ی تهکم[۳] نسبت به اشیای واجب التعظیم جائز و روا است چنانچه در ﴿بِئْسَمَا يَأْمُرُكُم بِهِۦٓ إِيمَٰنُكُمْ﴾ واقع شده والا ایمان بغایت شی شریف است نسبت به او افعال ذم را اسناد نتوان کرد.[۴]

هفتم آنکه: تقریب این کلام که از ابتدای ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ تا این جا رسیده است موافق قواعد مناظره این است که مضمون ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ که از یهودیان صادر شده بود دعوی کمال تصلب خود در دین خود بود که امر محمود است و حق تعالی این دعوی را بر ایشان رد فرمود به آنکه این همه از آثار لعن و قسوتی است که بسبب کفر شما بر دلهای شما فایض شده پس بی‌اتفاقی شما بسوی غیر دین خود و در دلایل تامل نکردن از قبیل تعصب باطل شما است نه تصلب حق و علامت این سه چیز است:

اول: آنکه قرآن و پیغمبر آخرالزمان را قبل از آمدن نهایت متبرک و معظم می‌دانستند و بنام او در مهمات خود توسل می‌جستند و چون این هردو در بنی‌اسماعیل پیدا شدند نه در بنی‌اسرائیل عرق حسد شما بجنبش آمد و قبول شما به انکار مبدل گشت و این دلیل صریح بر تعصب شما است.

دوم آنکه شما می‌گوئید: که غیر از توریت کتابی دیگر را باور نداریم اگرچه آن کتاب موافق توریت باشد و این نیز علامت تعصب است که اگر شخصی از محبوبان خود بگوید که

---

۱ - التفسیر الکبیر (۳ / ۶۰۵).

۲ - المصدر السابق.

۳ - تهکم - تهکما فلانا و بفلان: فلانی را مسخره کرد، - علی فلان: خشم او بر فلانی سخت شد. - (أبجدي عربي - فارسي، متن، ص: ۲۷۰).

۴ - راجع: التفسیر الرازي.

«السماء فوقنا» او را باور کنیم و اگر از دشمنان خود کسی همین کلمه را بگوید او را تکذیب نمائیم و از این است که شما انبیای بنی‌اسرائیل را که هرگز مخالف توریت نمی‌گفتند بلکه احکام توریت را تاکید می‌کردند از راه حمیت و جهالت بکشتید پس معلوم شد که مخالفت شما مبنی بر تعصب است نه بر تصلب.

سوم: آنکه اسلاف شما در زمان حضرت موسی ﷺ نیز بی‌التفاتیها و سرتابی‌ها و اصرار بر محبت گوساله و نقض عهود مؤکده کرده‌اند پس اگر این لجاج و اصرار را استقلال بر دین و ایمان قرار می‌دهید پس بد چیزی است ایمان شما.

و در این هر سه علامت که در میان تعصب باطل و تصلب حق فارق‌اند ترقی از ادنی باعلی واقع شده زیرا که اول انکار قرآن را با وصف وضوح قرائن داله بر صدق او، دلیل حسد ایشان ساخته‌اند؛ بعد از آن به قتل انبیای که موافق توریت می‌فرمودند و امر و نهی می‌نمودند نقض آورده‌اند، بعد از آن به مخالفت خود حضرت موسی ﷺ در ایام حیات ایشان نقض نمودند و این اعلای مراتب تعصب ایشان است.

و اگر فرقه‌ی یهود بگویند: که ما به کتابهائی که سوای توریت است و شریعت هائی که سوای شریعت موسوی است از آن جهت کفر می‌ورزیم که نزد ما بعد از توریت کتابی دیگر از آسمان نازل نشده و نه شریعتی دیگر از آسمان فرود آمده پس گفتن ما ﴿نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا﴾ احتراز از «غیر منزل من الله» است نه احتراز از «منزل من الله علی غیرنا» و در این صورت ما ملام و معاتب نمی‌توانیم شد پس در جواب این حرف ایشان ﴿قُلۡ﴾ «بگو.» اگر چنین است که در اعتقاد شما سوای توریت هیچ کتاب نازل نشده و سوای شریعت موسوی شریعت دیگر فرود نیامده پس می‌باید که آخرت که عبارت از بهشت و مافیها است نزد خدا خالص برای شما باشد چه حقیت منحصر در شما شد.

﴿إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ «اگر باشد برای شما دار آخرت نزد خدا.» خصوصا چون آن دار آخرت، ﴿خَالِصَةٗ﴾ «خالص باشد.» به شما و دیگر برادران شرکت نباشد نه به آن معنی که درجات بلند آن جا مخصوص بشما است گو مردم دیگر هم در درجات سفلانی درآیند بلکه ﴿مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ «سوای مردمان دیگر.»

پس می‌باید که موت وسیله‌ی وصول به آن سرای پر نعمت است دوست‌تر باشد بسوی

شما از زندگانی دنیا زیرا که اگرچه بسبب زندگانی دنیا اعمال رافعه درجات بهشت میسر شوند لیکن بسبب این زندگانی رسیدن به آن محبوب مرغوب دیر می‌شود و بسبب موت زود به آن محبوب مرغوب وصال حاصل می‌گردد و قاعده‌ی محبت است که محب را دور ماندن از محبوب یک ساعت و یک لمحه هم دشوار می‌افتد اگرچه بداند که دیرآید درست آید پس این معنی نزد شما متحقق است.[1]

﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ ﴿٩٤﴾ «پس آرزو کنید موت را اگر شما هستید راست گو.»

در این دعوی. و اگر بگوئید: که از این جهت آرزوی موت نمی‌کنیم که ما را یقین حاصل نیست که هرگاه ما آروزی موت خواهیم کرد البته موت بما خواهد رسید؟

گوئیم: که این تردد را بخاطرراه ندهید زیرا که ما که مالک موت و حیاتیم با شما اقرار می‌کنیم که هرگاه شما آرزوی موت خواهید بلاتوقف موت را بشما خواهیم رسانید؛ چنانچه در حدیث شریف وارد است که اگر یهودیان آرزوی موت بکنند البته هر شخص به آب دهن خود مخنوق شده بجای خود بمیرد و برروی زمین هیچ یهودی باقی نماند.[2] و وجهش آن است: که هر ممکن در وقت تحدّی و اظهار معجزه بحسب وعده‌ی الهی واجب‌الوقوع می‌گردد و اما این وجوب معلق بر آرزوی ایشان بود چون آرزو نکردند واقع هم نشد.

﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا﴾ «و هرگز آرزوی موت نخواهند کرد گاهی.»

مادام که در زندگانی دنیا باشند گو بعد از چشیدن موت و دیدن شدایدی که بالاتراز

---

۱ - ینظر في هذا: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۲۲ - ۴۲۳ عن قتادة وأبي العالية والربيع، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۸۴، «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۶۲، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۳۶، «البحر المحيط» ۱/ ۳۱۰.

۲ - ذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۰۳۷ عن ابن عباس مرفوعًا وأخرج البيهقي في دلائل النبوة ۶/ ۲۷۴ من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس مرفوعًا، وفيه: «لا يقولها رجل منكم الا غص بريقه فمات مكانه» وفي السند الكلبي. وأخرج أحمد ۱/ ۲۴۸ وأبو يعلى ۱/ ۴۲۴ - ۴۲۵، الطبري في تفسيره ۲/ ۳۶۲ من طريق عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعًا: وفيه: «ولو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا، ورأوا مقاعدهم من النار» قال الهيثمي في مجمع الزوائد ۸/ ۲۲۸: في الصحيح طرف من أدلة، رواه أحمد وأبو يعلى، ورجاله الصحيح. وقال أيضًا ۶/ ۳۱۴: هو الصحيح بغير سياقه، رواه البزار، ورجاله رجال الصحيح وأصله كما قال في البخاري (۴۹۵۸) كتاب التفسير باب: (كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ) والترمذي كتاب التفسير باب من سورة اقرأ باسم ربك برقم (۳۳۴۸) وأحمد ۱/ ۳۶۸ وليس فيه: ولو أن اليهود ... وأخرج الطبري في تفسيره، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۸۴ عن ابن عباس موقوفًا: لو تمنوا الموت لشرق أحدهم بريقه. وأخرجا عن عكرمة نحوه، وأورد ابن كثير في تفسيره هذه الموقوفات عن ابن عباس ص ۱۱۵ وصحح أسانيدها إليه.

موت از چار و ناچار بگویند که: ﴿يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ و ﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾ زیرا که ایشان به تجربه راست گوئی این پیغمبر در وعد و وعید یقین می‌دانند که هرگاه ما آرزو کردیم مرگ آمد و بعد از مرگ ایشان را خدای‌تعالی جزای وافی خواهد داد.

﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ «موافق آنچه پیش فرستاده است دستهای ایشان.» و آن کنایه از قوت عامله‌ی ایشان است زیرا که آله اکثر اعمال، دست است و چرا جزای کامل ندهد حق تعالی ایشان را بر اعمال بد ایشان با وصف شدت ظلم ایشان.

﴿وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ «و خدای‌تعالی دانا است به ظالمان.»

پس اگر چه آرزوی موت نکنند و از او به هزار فرسنگ گریزان باشند البته ایشان را مرگ شنیع برسد و بمیرند و بعد از مرگ جزای کردارهای ناشایسته خود یابند.

بیهقی در کتاب الدلائل از ابن عباس ﷺ آورده: که چون آیت اول نازل شد آن حضرت ﷺ یهودیان را جمع فرموده گفتند که اگر شما در این دعوی راست می‌گوئید پس یکبار به زبان بگوئید که (اللهُمَّ أمتنا) قسم بخدای که جان من در دست قدرت اوست هیچ کس از شما این دعا نخواهد گفت مگر که آب گلوی او ماده‌ی خناق مهلک شده گلوی او را بند خواهد کرد و فی‌الفور هلاک خواهد گشت یهودیان از گفتن این کلمه ابا ورزیدند و ترسیدند و بعد از آن این آیت نازل شد که: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ آن حضرت فرمودند که والله (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا.)[1] بالجمله این کلام یعنی ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ که خبر می‌دهد از آنکه یهودیان هرگز هیچگاه آرزوی موت نخواهند کرد خبر غیبی است و مطابق واقع برآمد زیرا که اگر آنها آرزوی موت می‌کردند البته منقول می‌شد بلکه بتواتر ثابت گشت که مردم در این قسم وقایع امتحانیه بیشتر منتظر وقوع آن واقع می‌باشد و بمجرد وقوع تشهیر آن می‌کنند.

جواب یک شبهه

و اگر کسی را در اینجا این شبهه بخاطر بگذرد: که آرزو و تمنی کار، دل است نبودن آن خلق را چگونه معلوم تواند شد پس مطابقت این خبر با واقع چه قسم واضح گردد؟

گوئیم: که اول تمنی کار دل نیست بلکه در لغت عرب تمنی همین را می‌گویند که

---

۱ - الدر المنثور (۱ / ۲۲۰).

شخصی به زبان خود آرزوی چیزی را اظهار کند و بگوید که کاش این چیز مرا حاصل شود و دلیلش آنکه تحدّی انبیاء به چیزی می‌باشد که ظاهر و مکشوف باشد نه مخفی و مستور و ظاهر است که مکنونات ضمائر و قلوب چیزی است که غیر از علام الغیوب بر آن مطلع نمی‌تواند شد، در مقام تحدّی و اثبات حقیتِ مسئله از مسایل یا دعوی از دعاوی بنای کار بر آن امر مستور خلاف غرض است؛ و لهذا در روایات سابقه ابن عباس ﷺ گذشته که آن حضرت به مجرد گفتن کلمه (**اللهُمَّ أمتنَا**) از یهودیان اکتفا فرمودند و نگفتند که به دل آرزوی موت بکنید.

دوم آنکه: سلّمنا که آرزو، کار دل است اما هیچ کار از کارهای دلی نیست که دلیل وجود و عدمش از افعال جوارح نتوان گرفت و لهذا گفته‌اند که «ما من عیان الا و له بیان» و فرار مدعیان، از موت و اسباب موت؛ بلکه از طلب زبانی موت و ذکر لسانی او دلیل صریح است بر آنکه ایشان را محبت موت اصلا در دل نبود زیرا که تمنی هر چیز با کراهیت آن چیز جمع نمی‌شود.

سوم آنکه: حال یهودیان آن وقت از دو شق بیرون نبود آرزوی دلی موت گاهی از ایشان متحقق شد یا نشد اگر نشد پس این خبر مطابق واقع برآمد و دلیل صریح نبوت گشت و اگر شد پس می‌بایستی که به زبان اظهار آن آرزو می‌کردند تا از خجالت الزام و انفعال و بطلان دعوی خود نجات می‌یافتند، عاقلان برای دفع این خجالت هزاران دروغ می‌بندند ایشان را به گفتن این کلمه‌ی راست چه از دست می‌رفت.

و پُربدیهی است که اگر ایشان را آرزوی موت در دل حاصل می‌شد و به زبان اظهار آن نکردند هم خجالت و انفعال الزام را بخود عائد ساختند و هم دروغی شدند و هیچ عاقل این قسم حرکت پوچ نمی‌کند که هم ضرر دنیوی و هم ضرر دینی در آن متحقق گردد بلکه اگر آرزوی دلی موت ایشان را حاصل نمی‌گشت و اظهار آن به زبان می‌کردند نزد عُقلا گنجایش داشت که دروغ را برای حفظ حرمت و آبرو و سخن‌پروری خود خیلی شیرین می‌دانند پس تقاعد یهودیان از اظهار این آرزو به زبان دلیل صریح بر نبودن آن آرزو در دلهای ایشان است.[1]

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۹).

باقی ماند در اینجا سؤالی چند تحقیق طلب

اول آنکه: این کلام مقلوب است بر مسلمین از طرف یهودیان زیرا که ایشان را می‌رسد که بگویند: که مسلمانان نیز دعوی می‌نمایند که بهشت و مافیها خاص برای ایشان است غیر از ایشان فرقه دیگر از یهود و نصاری و مجوس و مشرکین در آنجا نخواهد آمد و با وصف آن آرزوی موت نمی‌کنند بلکه از او به هزاران حیله می‌گریزند پس ما هم اگر این دعوی نمائیم و از موت بگریزیم و او را مکروه داریم بر ما چه الزام عائد می‌شود؟ و حل آن است که در اینجا دو اعتقاد است:

اول آنکه: بهشت خالص برای ماست و فرقهای دیگر را در آن نصیب نیست.

دوم آنکه: ما همه هرچونکه باشیم در بهشت خواهیم درآمد. و محبت موت بلاشبهه لازم مجموع این هر دو اعتقاد است گو لازم هریک از اعتقادین فرادیٰ فرادیٰ نباشد بلکه عندالتحقیق در لزوم این محبت محض اعتقاد ثانی هم کفایت می‌کند و یهودیان این هر دو اعتقاد داشتند چنانچه از مجموع کلام ایشان که ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾. و ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ است، ظاهر می‌گردد؛ به خلاف مسلمین که ایشان اعتقاد دوم ندارند بلکه همیشه از اعمال سیئه و اقوال نامرضیه خود خائف و ترسان می‌باشند پس این کلام مقلوب نمی‌تواند شد زیرا که کلمه ﴿لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ بر مجموع این هر دو اعتقاد دلالت می‌کند از آن جهت «لام» نفعیه در ﴿لَكُمْ﴾ اشارت به حصول ثواب آنجا برای جمیع مخاطبین می‌نماید و لفظ ﴿خَالِصَةً﴾ بر خلوص از انواع عذاب اشعار دارد، پس معنی کلام این شد که اگر نزد شما بهشت برای منفعت فرقه‌ی شما است غیرمسبوق به نوعی از عذاب، و دیگران را در این منصب شرکتی هم متحقق نه تا به جهت حصة الشرکاء به آن نعمت مبالات نکند پس در تمنّی سرعت وصول به آن نعمت چه توقف دارید و معهذا می‌توان گفت که مسلمانانی که در مقابله‌ی یهودیان آن وقت واقع شده بودند مثل جناب پیغمبرﷺ و مهاجرین و انصار ایشان را ممکن بود که به دو جهت این قلب را معارضه نمایند.

اول آنکه بگویند: که ما و پیغمبر ما برای تبلیغ شرائع و تنفیذ احکام الهیه مبعوث شده‌ایم بلکه در این وقت این منصب عالی منحصر در ماست و اگر ما بمیریم و هلاک

شویم تا قیام قیامت متصور نیست که دیگری به این منصب قیام نماید زیرا که پیغمبر ما خاتم المرسلین است و ما همه اول المؤمنین اگرما در میان نباشیم کیست که اقوال و افعال پیغمبررا واحکام نازله‌ی من الله به اهل قرون متاخره برساند و رسانیدن او حد تواتر پیدا کند تا الزام حجت به آن تواند شد پس مقصودی که در حکمت الهی از وجود ماست تمام نمی‌شود الا به حیات ما، از این است که راضی به مرگ خود نمی‌شویم تا ابطال حکمت خالق خود نکرده باشیم.

دوم آنکه: هر هر فرد از این اشخاص مذکورین مملوّ از حبّ موت و از شوق به لقای پروردگار خود بود مانند بنده مطیع که برای حصول مراتب عالیه بی‌اختیار خواهان ملازمت سید خود می‌باشد نه مانند عبد آبق که دزدوار از مواجهه مالک خود گریزان می‌باشد.

ذوق شهادت اصحاب جناب رسول معظّم اسلام ﷺ

و دلیل بر این محبت و شوق ایشان آن است که جان و مال خود را در جهاد صرف می‌کردند و ارواح خود را سپر این دین ساخته بودند تا آنکه حق تعالی در شأن ایشان نازل فرموده: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ﴾ و نیز نازل فرموده که: ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ و نیز فرمودند: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ﴾ و از حضرت امیرالمؤمنین عمربن الخطاب رضی الله عنه مروی است: که بعد از هر نماز این دعا می‌کردند: (**اللهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ شَهَادَةً فِي سَبِيلِكَ. وَوَفَاةً بِبَلَدِ رَسُولِكَ.**)[۱]

و از حضرت امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه مروی است که: (**كَانَ يَطُوفُ بَيْنَ الصَّفَّيْنِ فِي غِلَالَةٍ.**) یعنی در میان دو صف قتال اسپ خود را جولان می‌دادند حال آنکه یک کرته‌ی باریک عرق چین پوشیده بودند، حضرت امام حسن رضی الله عنه در خدمت ایشان گفتند که: (**مَا هَذَا بِزِي الْمُحَارِبِين**) یعنی این لباس جنگ نیست که شما پوشیده‌اید در این جا زره و چهلته و مانند این می‌باید؛ فرمود: (**يَا بني لَا يُبَالِي أبوك سقط عَلَى الْمَوْت أم**

---

۱ - أخرجه أبو مصعب الزهري، ۹۳۴ في الجهاد، عن مالك به. الموطأ (۳ / ۶۵۹ رقم ۱۶۸۰) ما تكون فيه الشهادة.

الْمَوْت سقط عَلَيْهِ.)[۱]

و از حذیفه بن الیمان مروی است: که در حالت احتضار ایشان را بهجت و سرور فراوان به هم رسید و به آواز بلند می‌فرمودند که (حَبِيبٌ جَاءَ عَلَى فَاقَةٍ، لا أَفْلَحَ مَنْ نَدِمَ) یعنی موت که محبوب من است درعین انتظار و کمال اشتیاق آمد و هرکه برآمدن این محبوب ندامت داشته باشد رستگار مباد.[۲]

و عمار بن یاسر در جنگ صفین همین نعره می‌زد: (الْآنَ أُلَاقِي الْأَحِبَّةَ مُحَمَّدًا وَحِزْبَهُ.)[۳]

و چون یک هزار و چهار صد کس روز حدیبیه به آن حضرت ﷺ بیعت برموت کردند حق تعالی در شأن ایشان این آیت فرستاد: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾.[۴]

بالجمله: هرکه از سیرت صالحه صحابه کبار ﷺ خصوصا حضار بدر و شهدای احد و اهل بیعت الرضوان واقف باشد بالیقین بداند که ایشان در محبت موت فی سبیل الله طرفه قدم راسخ داشتند تا آنکه سعد بن ابی وقاص ﷺ در نامه خود به رستم بن فرخ‌زاد که سردار لشکر کفار بود نوشته‌اند که: فان معی قوما یحبون الموت کما یحب الاعاجم الخمر.[۵]

و در این نوشتن اشاره‌ای است لطیف به دفع استبعاد زیرا که حالت سکر نیز نوعی شباهت دارد با حالت موت که شخص مست لایعقل شده از این جهان بیرون می‌رود و در سیرو دور عالم خیال مستغرق می‌گردد پس این حالت شبیهة الموت را شراب خواران برای راحت چند ساعت و سیر عالم خیال دوست داشته باشند ما مردم موت را که موجب

---

۱ - التفسیر الکبیر(۳ / ۶۰۷) تخریج الأحادیث والآثار الواقعة في تفسیر الکشاف للزمخشري (۱ / ۷۴) للإمام الزیلعی.

۲ - أخرجه الحاکم من طریق زید بن سلام عن أبیه عن جده «أن حذیفة لما احتضر قال: حبیب جاء علی فاقة» . (۵۴۷/۴، رقم ۸۵۳۳) . طبقات ابن سعد (۴/ ۲۵۶ - ۲۵۷).

۳ - أخرجه ابن أبي شیبة (۳۸۶/۶، رقم ۳۲۲۵۷) . أخرجه ابن حبان (۷۱۹۲) والبیهقي في «الدلائل» (۳۵۱/۵) وأخرجه أبویعلی (۳۸۴۵) والطحاوي (۸۰۶) أخرجه ابن سعد (۴/ ۱۰۶) وأحمد (۳ / ۲۶۲).

۴ - رواه مسلم رقم (۱۸۵۶) في الإمارة، باب استحباب مبایعة الإمام الجیش عند إرادة القتال والترمذي رقم (۱۹۵۱) في السیر، باب ما جاء في بیعة النبي ﷺ والنسائي ۷ / ۱۴۰ و۱۴۱ في البیعة، باب البیعة علی أن لا تفر.

۵ - بنحوه روی أن القائل هو خالد بن ولید ﷺ. راجع: أخرجه الطبراني في المعجم الکبیر: ۱۲۳/۴ وفیه: (کما یحب فارس الخمر) . قال الهیثمي: رواه الطبراني وإسناده حسن أو صحیح. مجمع الزوائد: ۳۱۰/۵. حیاة الصحابة باب الکتاب إلی الکفار ودعائهم - ۲ / ۱۱۵۲. کتاب خالد بن الولید إلی أهل فارس.

وصول به محبوب حقیقی و سیر عالم ملک و دور است چرا دوست نداریم و پُر ظاهر است که متاع دنیا در برابر نعمت آخرت به غایت قلیل است و آن قلیل هم بر یهودیان آن زمان که مخاطب به این کلامند بعد از ظهور لمعات انوار محمدیه علی صاحبها السلام والتحیه و منازعتی که با ایشان مسلمین را در پیش آمد تا آنکه منجر شد بجدال و قتال و قتل ابطال و رجال و سبی زراری و اطفال و نهب نفائس و اموال و ضرب جزیه و خراج و لزوم فقرو مسکنت و احتیاج، نهایت منغص و مکدر گردید پس در حق ایشان موت نسبت به این حیات بلاشبهه خیر و بهتر بود بزعم ایشان.

و اگر یهودیان گویند: که ما در تمنی نعیم آخرت پیش قدم‌ایم لیکن موت که وسیله‌ی وصول آن نعمت است بالطبع مکروه بشر است از این جهت تمنی موت نداریم و از آن گریزان می‌باشیم؟

گوئیم: وسیله‌ی این شی محبوب اگر چه نظر به ذات خود مکروه است لیکن عاقل آن وسیله را برای حصول محبوب به هزار دل آرزو می‌کند مانند فصد و تنقیه برای حصول شفا.

در اینجا باید دانست: که بعضی مفسرین در تفسیر این آیت روشی دیگر اختیار نموده‌اند که از اکثر اشکالات وارده در این مقام نجات می‌بخشد. گفته‌اند: که حق تعالی در ابطال این دعوی ایشان که: ﴿لنا الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ﴾ طریق تحدّی و اعجاز را مسلوک فرموده نه طریق الزام و مناظره را پس گویا چنین ارشاد شد که اگر شما در این دعویٰ صادق‌اید پس علامت صدق شما این قرار دادیم که آرزوی موت کنید بی‌آنکه در میان این دعوی و آرزوی موت ملازمتی واقعیه متحقق باشد چنانچه گویند که اگر دعوی تو راست است باید که دست خود را بر سر نهی زیرا که عجز از حرکات معتاده بی‌آنکه سببی ظاهر داشته باشد دلیل اعجاز الهی است «و عند الاعجاز یصح دعوی النبی ویبطل دعوی مخالفیه». و ظاهر است که تمنی موت چندان امر عجیب و شاق نبود خصوصا چون تمنی را بر اظهار زبانی حمل کرده شود پس عاجز شدند یهودیان باجمعهم از آنکه آرزوی موت را به زبان خود اظهار نمایند دلیل صریح شد بر کذب ایشان در این دعوی.

و بعضی دیگر از ایشان گفته‌اند: که محض انکار در این دعوی لفظ ﴿خَالِصَةً﴾ است ﴿مِّن دُونِ النَّاسِ﴾ نیز متعلق به ﴿خَالِصَةً﴾ پس معنی کلام چنین شد که اگر سرای آخرت

برای شما است نزد خدا در آن حالت که آن سرا خالص از عذاب باشد مطلقا به خلاف مردم دیگر که ایشان را آن سرا خالص از عذاب بدست نخواهد آمد یا مطلقا از آن محروم خواهند ماند یا بعد از چشیدن عذاب به آن خواهند رسید و بسبب این توجیه اعتقاد دوم که سابق مذکور شد نیز از این کلام ظاهر و هویدا گشت و قلب این کلام بر مسلمین از جانب یهودیان مندفع شد.

سؤالی دیگر

سؤال دوم: آنکه از این آیت و از آیت: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ و مانند آن معلوم می‌شود که آرزوی موت و به دل خواستن آن امری است محمود و علامت نجات و دلیل شوق الهی است و مؤید این احادیث بسیار وارد شده:

و از آن جمله آنکه به روایت عبادة بن الصامت ﷺ آمده که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: (مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ الله أَحَبَّ اللهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ الله كَرِهَ اللهُ لِقَاءَهُ.)[1]

و از آن جمله آنکه در مذمت مسلمانان آخرالزمان و جبن ایشان از جهاد کفار واقع شده (حُبُّ الدُّنْيَا، وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ.)[2]

و دلیل عقلی نیز شاهد همین است زیرا که مرد با ایمان را همگی همت حصول راحت و انس در معاد است و یقین تام دارد که آن حالت آمدنی است و جاودانی است و زندگی دنیا فانی و ناپایدار، و معهذا شواغل منغصه‌ی اوقات و مانعه‌ی از طاعات بسیار دارد پس لابد رغبت در آخرت و اعراض از لذات دنیا و استحقار عیش اینجا او را لازم است و هر چند بالطبع کراهت موت می‌کند اما نه آن کراهیت که بسبب بی‌رغبتی در لذات معادیه باشد بلکه به یکی از دو سبب: اول: شدايد نزع و سختی کشاکش روح که مانند شُرب دوای کریه‌الطعم منقی،[3] مکروه طبعی می‌باشد و محبوب عقلی.

---

۱ - رواه البخاري ۱۱ / ۳۰۸ في الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومسلم رقم (۲۶۸۳) في الذكر والدعاء، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، والترمذي رقم (۱۰۶۶) في الجنائز، باب ما جاء فيمن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، والنسائي ۴ / ۱۰ في الجنائز، باب فيمن أحب لقاء الله.

۲ - أخرجه أبوداود رقم (۴۲۹۷) في الملاحم، باب في تداعي الأمم على الإسلام..

۳ - تنقیه کننده و پاک کننده.

و دوم: خوف مؤاخذه براعمال و عتاب برتقصیرات پس می‌خواهد که زندگی دراز یابد و حسنات بسیار بجا آورد و توفیق توبه او را نصیب شود تا پاک و صاف شده از این جهان برود و مانند سفر، بی‌اسباب و بی‌تهیه‌ی زاد و راحله نگردد.

و لهذا در حدیث عبادة بن الصامت آمده که چون آن حضرتﷺ این کلمه فرموده حضرت عائشه رضی الله عنها عرض کردند که یا رسول الله ما همه موت را مکروه می‌داریم. پس حال ما چه خواهد شد آن حضرتﷺ فرمودند این کراهت شما معتبر نیست که هنوز شما را بسبب خوف و ترس از مواخذه و عتاب لذت آن سرا خالص در نظر جلوه‌گر نشده معتبر آن وقت است که وقت احتضار است در آن وقت مرد با ایمان را از هر جانب بشارت بر بشارت می‌رسد و آثار رضوان الهی و کرامت او تعالی درباره‌اش ظاهر و بی‌پرده می‌نماید در آن وقت نزد او چیزی محبوب‌تر از موت نمی‌باشد و کافر را از هر طرف اسباب عذاب و عقوبت نمودار می‌شوند و تخویف و تهدید واقع می‌شود پس در آن وقت هیچ چیز نزد او مکروه‌تر از موت نمی‌باشد.[۱]

و در بعضی روایات آمده: که آن حضرت در جواب این سوال فرمودند که (والموتُ قبلَ لقاء الله.)[۲] یعنی کراهیت موت مستلزم کراهیت لقاء الله نیست زیرا که موت پیش از لقاء الله است و وسیله آن مطلب است و بسا که وسیله مکروه می‌باشد و مطلب محبوب، مانند نوشیدن دوای تلخ که وسیله حصول صحت است و تنقیه بفصد و مسهل کریه‌الطعم که وسیله حصول شفا است و سفر پُرخطر که وسیله حصول مال است.

بیان آنکه تمنی موت کردن حرام است

و احادیث بسیار دلالت می‌کنند بر آنکه آرزوی موت و تمنی آن حرام است نباید کرد چنانچه حدیث مشهور که در صحاح ستة مروی و ثابت است وهو قوله: (لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ، وَ إِنْ كَانَ لَا بُدَّ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي.)[۳] پس وجه تطبیق در این تعارض ظاهر چه باشد؟

---

۱ -أخرجه أحمد (۳۱۶/۵) ومسلم (۶۵/۸) والترمذي (۲۳۰۹) والنسائي (۱۰/۴).

۲ - رواه البخاري ضمن حديث عبادة المتقدم، ورواه أيضاً تعليقاً ۱۱ / ۳۱۱ في الرقاق، باب من أحب لقاء الله، وقد وصله مسلم (۲۶۸۴) و (۲۶۸۵) في الذكروالدعاء..

۳ - أخرجه ابن أبى شيبة (۴۴/۶ ، رقم ۲۹۳۴۷) ، وابن حبان (۲۳۲/۷ ، رقم ۲۹۶۶) . وأخرجه أيضًا: النسائى فى

جوابش: آنکه آرزوی موت کردن گاهی بسبب کمال شوق به راحت معاد و انس به حالت تجرّد می‌باشد و آن دلیل نجات و غلبه‌ی شوق الهی است لیکن اظهار این آرزوها در شرع جائزنداشته‌اند زیرا که در اصل این آرزو از آثار مغلوبیت و مجذوبیت است که از فواید و منافع حیات غافل می‌گردد و نمی‌فهمد که هرقدر در این دنیا دیرتر بمانم زیاده‌تر اسباب تقرب جناب الهی حاصل کنم و مزید شوق و رغبت به هم رسانم پس اگر احیانا بسبب غلبه‌ی شوق، این حالت رو دهد باید که در کتمان آن کوشد و به زبان اظهار نکند چنانچه جمیع آثار مغلوبیت و مجذوبیت را به همین دستور در شرع واجب السرو الکتمان داشته‌اند و آنچه از کبرای صحابه رضی الله عنهم از این باب سابق منقول شده همه در وقتی بود که اسباب موت حاضرشده بود و بقا و زندگی دنیا مایوس عنه گشته در آن وقت اظهار بشاشت بقدوم موت و فرح و سرور به حصول مطلوب مکنون خود نموده‌اند و آن وقت خارج از بحث است و معهذا طلب و دعا و تمنی و خواهش از ایشان هم منقول نشده محبت موت و بشاشت بررسیدن آن چیزی دیگراست و طلب و دعا و درخواست دلی چیزی دیگرو گاهی بسبب بی‌صبری بربلای از بلاها و تنگی حوصله درتحمل آن می‌باشد چنانچه گوینده گفته است:

شعر:

أَلاَ مَوْتٌ يُبَاعُ فَأَشْتَرِيهِ   فَهَذَا العَيْشُ مَا لاَ خَيْرَ فِيهِ
أَلاَ رَحِمَ المُهَيْمِنُ نَفْسَ حُرٍّ   تَصَدَّقَ بِالوَفَاةِ عَلَى أَخِيهِ[۱]

و این آرزو بچند وجه محل عتاب و دلیل نقصان است زیرا که دلیل جزع و بی‌صبری و دلیل ناراض بودن به قضای الهی و منافی مقتضای توکل و تسلیم است و نوعی از کفر هم در این آرزو آمیزش می‌کند چه این کس می‌فهمد که بعد از موت از جنگل قضا خلاص خواهم شد و قدرت حضرت ربوبیت برمن تا وقتی است که من در قید حیات‌ام چون بمیرم از دائره‌ی قدرت او تعالی بیرون روم معاذالله من هذا الاعتقاد الباطل و همین آرزو است که در احادیث صحیحه منع شدید از آن آمده و آن را نکوهش فرموده‌اند چنانچه در

الکبری (۱/۶۰۰ ، رقم ۱۹۴۶) .
۱-غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۸).

همین حدیث مروی «لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ.»[1] اشاره به آن می‌نماید.

سوال سوم: آنکه در این سوره ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ﴾ و در سوره جمعه ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ﴾ این فرق از چه راه است؟

جوابش: آنکه دعوی یهودیان در این سوره آن است که ﴿لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ بهشت و مافیها خالص از عذاب برای او است و دیگران را در آن نصیب نیست و در سوره‌ی جمعه آن است که (نحن أَوْلِيَاءُ للهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ). یعنی دوستان خدا مائیم نه دیگران و ظاهر است که دوستی خدا وسیله وصول به بهشت و نعیم آخرت است و وصول به بهشت و نعیم آخرت مطلوب بالذات، پس مناسب شد که در این سوره دعوی ایشان که انحصار مطلوب بالذات است در فرقه خود به تاکید تمام نفی و انکار کرده آید و در سوره جمعه دعوی ایشان را که انحصار وسیله است و چندان مقصود نیست به اصل نفی بدون تاکید انکار کرده شود تا فرق در مطلب و وسیله حاصل شود و نیز می‌توان گفت که دعوی ایشان در سوره جمعه خاص‌تر از این دعوی است که در این سوره مذکور است زیرا که هرکه را بهشت و نعمت آخرت حاصل شود لازم نیست که ولی خدا هم باشد چه مرتبه ولی متصل مرتبه نبی است در کمال.

و قاعده مقرر اهل معقول است که نفی عام ابعد است از نفی خاص چنانچه اثبات خاص ابعد است از اثبات عام «مثاله قولک الانسان موجود و فلان ابن فلان موجود» و چون دعوی اول یعنی انحصار نجات و وصول به درجات جنت در فرقه خود ابعد بود از دعوی ثانیه یعنی انحصار ولایت در خود، در او، دعوی اول احتیاج واقع شد بلفظ (لَنْ) که در باب نفی ابلغ از آن حرفی نیست و در ردّ دعوی ثانیه اکتفا به اصل نفی که مدلول کلمه (لَا) است مناسب افتاد.

و چون در آیت سابقه خبر دادند از آنکه یهودیان هرگز آرزوی موت نمی‌کنند و نخواهند کرد و محتمل است که شخص آرزوی هردو ضد نداشته باشد و با هیچ یکی از طرفین تضاد آن است رغبت نیابد، پس نزد یهودیان موت و حیات یکسان باشد نه خواهان موت

---

[1] ۱- أخرجه الطيالسی (ص ۲۶۸، رقم ۲۰۰۳)، وأحمد (۳/ ۱۰۱، رقم ۱۱۹۹۸)، وعبد بن حميد (ص ۴۱۱، رقم ۱۳۹۸)، والبخاری (۵/ ۲۳۳۷، رقم ۵۹۹۰)، ومسلم (۴/ ۲۰۶۴، رقم ۲۶۸۰).

باشند و نه جویای حیات، برای دفع این احتمال می‌فرمایند که کاش ایشان آرزوی موت می‌کردند و نه حرص برزندگی دنیا می‌نمودند بلکه به مقتضای تسلیم لامرالله و نفی اراده خود هردو جانب موت و حیات را مفوّض به رضای خاوند خود می‌داشتند که این حالت نیزنوعی است از حالات محموده‌ی طالبان عقبیٰ بلکه طالبان مولیٰ لیکن چون تجربه و امتحان نمائی حالت ایشان را بخلاف این حالت هم یابی.

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ﴾ «و البته بیابی این یهودیان را.» که بهشت را خالص نصیب خود می‌گویند.

﴿أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ «حریص‌ترین مردمان برنوعی از زندگانی.» که بغایت طویل و با رفاهیت باشد زیاده‌تر از آنچه در طبیعت انسانی مرکوز و مجهول است بلکه ایشان را حریص‌تریابی برزندگانی کذائی.

﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ «و از کسانی که شرک می‌نمایند.» و نسبت به سائر آدمیان بیشتر محبت زندگانی دنیا دارند به این مرتبه که گویا در این باب از حد انسانیت برآمده‌اند و از زمره‌ی ناس خارج شده زیرا که معاد و عاقبت را اصلاً معتقد نیستند و موت را فنای محض و عدم مطلق می‌پندارند و غیراز زندگانی دنیا هیچ زندگانی را نمی‌دانند پس بهشت ایشان همین دار دنیا است اگر ایشان براین زندگانی حرص کنند و جان دهند بجا است و این یهودیان که خود را اهل کتاب می‌گویند و اقرار به دارالجزاء می‌نمایند بلکه نعمت آن سرا را خالص برای خود می‌دانند چون نسبت به مشرکین حرص زائد نمایند توان دانست که ایشان را دوزخی بودن خود به نظر می‌آید و این اقوال ایشان لاف‌زنی بیش نیست و دلیل برزیادتی حرص ایشان از سائرالناس این است که زیاده‌تراز مردم دیگر در فکر ازدیاد عمر خود می‌باشند و در طلب شفا از امراض زیاده برحد مشروعی سعی می‌نمایند به هر طبیب و هر افسون‌گر و هر ساحر رجوع می‌کنند و برای بقای این حیات ایمان و دین خود را برباد می‌دهند و برای رفاهیت عیش خود و مکدر نشدن آن از هرجانب بی‌تفتیش حلال و حرام مال را جمع کرده ذخیره می‌سازند و این شیوه ایشان تا آخردم حیات مستمر می‌باشد با وصف پیران سالی و تساقط اسنان و سفیدی موی که پیش‌خانه موت است از معالجات و تدابیر ازدیاد عمر خود باز نمی‌آیند و دلیل برزیادتی حرص ایشان نسبت به مشرکان آن است که ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ﴾ «دوست می‌دارد یکی از ایشان.»

در حق خود نه در حق تمام فرقه و خاندان خود، که در حق تمام فرقه و خاندان آن و مذهب و مشرب خود این تمنی که اکثر اشخاص را می‌باشد، اما در ایشان هر هر یک آرزو می‌کند.

﴿لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ «آنکه عمر طویل یابد بقدر هزار سال.»

حال آنکه می‌دانند که در این مقدار عمر اصلا چیزی از حلاوت زندگی نمی‌ماند و به هیچ عیش بهره‌مند نمی‌شوند و به هیچ قوت بکار خود نمی‌توانند پرداخت. و مشرکین را آرزوی این مقدار عمر دامنگیر دل نمی‌شود و وجهش آن است که مشرکان چون از سر منکر معاد و عاقبت‌اند نه در خیر آنجا رغبت می‌نمایند و نه از شرّ آنجا می‌ترسند و می‌گریزند. و اینها در دل می‌دانند که در آن سرای مجازات هر نیک و بد واقع خواهد شد و ما مستحق عذاب ابدی شده‌ایم تا وقتیکه در دنیا زنده‌ایم از آن عذاب دور می‌مانیم پس بسبب این محبت و این آرزو خود را دور می‌دارند از عذاب الهی.

﴿وَمَا هُوَ﴾ «و نیست این مقدار عمر یافتن.»

﴿بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ «دور دارنده‌ی آن کس از عذاب الهی.» اگرچه موافق آرزوی او واقع شود.

﴿أَن يُعَمَّرَ﴾ «آنکه عمر هزار سال داده شود.» زیرا که هرچند این مدت طویل می‌نماید لیکن چون آخر منقطع است در حکم مدت قریب و قلیل است و این کس که خوگر به ارتکاب کفر و گناه است هرقدر در دنیا دیرتر می‌ماند زیاده‌تر بار معصیت برمی‌دارد پس این مقدار عمر طویل در کفر و گناه گذرانیدن در حقیقت خود را نزدیک به عذاب ساختن است نه دور داشتن از عذاب آن است که اصلا اعمال خود نمایند و به توبه و ندامت گرایند و این امر ایشان را میسر نیست.

﴿وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ ﴿۹۶﴾ «و خدا بیناست به آنچه در عمل می‌آرند.»

از زیادتی کفر دمبدم و ارتکاب گناهان و مناهی توده توده پس ایشان را تخفیفی در عذاب که در صورت کوتاهی عمر متوقع بود نیز حاصل نخواهد شد بلکه به سبب زیادتی اعمال قبیحه عذاب ایشان در این طول عمر افزون‌تر خواهد شد، و اگر عمر ایشان فی‌الواقع کوتاه هم باشد به این آرزو که عمر هزار سال در گناه و کفر بگذرانیم مرتکب کفر و گناه هزار

ساله می‌شوند چه حق تعالی می‌داند کـه اگر اینقدر عمر خواهند یافت در همین اعمال خواهند گذرانید پس خود را بعذاب نزدیک می‌کنند نه دور.

و اگـر یهودیـان گویند: که ما به غیر توریت ایمان نمی‌آریم و باور نمی‌کنیم نه از راه حسـد اسـت برآنکه چرا بر غیر فرقه ما نازل شـد بلکه از این سبب است که توریت بی‌واسطه کسی بحضـرت موسی ﷺ از حضـور خداونـدی جل شـانه عنایت شـده بود و این قرآن بواسـطه جبرئیل ﷺ بر شما نازل می‌شود و جبرئیل دشمن ماست از فرشتها، نفس ما قبول نمی‌کند که بار منت دشمن خود را برداریم پس در جواب این حرف ایشان، ﴿قُلْ﴾ «بگو.» که جبرئیل با شما دشـمنی ندارد بلکه شـما به خیالات فاسده او را دشـمن می‌دارید مثلاً می‌گوئید که جبرئیـل محمـد را بر سـخنان پوشـیده‌ی ما اطـلاع می‌دهد و هـر تدبیری و کنکاشـی که در مقابله او می‌کنیم او را به آن خبردار می‌سازد و عذاب بر کافران او می‌آرد و خسف او می‌کنند و بخت نصّر را او از دسـت ما خلاص کرد و کشـتن نداد تا آنکه جوان شـد و بیت المقدس را خـراب سـاخت و فرقه‌ی بنی‌اسـرائیل را قتل و بندی کرد و چون ایـن همه چیزها به حکم خداوندی کرده باشد او را در این امور دشمن داشتن نمی‌رسد.

پس ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ﴾ «هر که باشـد دشـمن جبرئیل.» دشـمنی او محض بی‌وجه اسـت.

﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّـهِ﴾ «زیرا که جبرئیل نازل کرده است این قرآن را -و همین‌ست آخرین اسباب عداوت او ایشان را- بردل تومحض باذن خدا.» و به فرموده او نه بالاستقلال از طرف خود، زیرا که جبرئیل را به اجماع انبیاء بیش از منصب سفارت و رسالت ثابت نیست پس او هـر چه می‌کنـد و می‌رسـاند بحکم خدای تعالی می‌کند و می‌رسـاند و اظهار اسـرار شـما پیش پیغمبروقت نیزبه حکم خدا اسـت نه از جهت عداوت با شـما و معهذا اگر بالفرض جبرئیل به سـبب کفر و عصیان شـما دشـمن هم باشـد زیرا که حق تعالی بذات پاک خود دشـمن کافـران و عاصیان اسـت و جبرئیل ﷺ تابع مرضی او تعالی باز هم تـرک ایمان و به آنچه نازل کرده جبرئیل اسـت وجهی ندارد چه آن نازل کرده نیسـت مگر، ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ «موافق آنچه پیش از آن است.» که برموسی و دیگر انبیای بنی‌اسرائیل نازل شده.[1]

---

۱ - أخرجه الطبري في تفسيره ۱/ ۴۳۸ - ۴۳۹، وينظر: «تفسير الرازي» ۳ / ۱۹۷.

پس ردّ کردن نازل کرده جبرئیل ﷺ گویا ردّ کردن کتب سابقه است و اقرار نمودن به آن عین اقرار نمودن نازل کرده جبرئیل است و کمال سفاهت و حماقت است که اگر دوست شما بگوید که «السماء فوقنا» باور دارید و اگر دشمن شما بگوید که «السماء فوقنا» باور ندارید اگر دوست شما از طرف بادشاه حکمی برساند او را قبول کنید و اگر دشمن شما همان حکم را برساند ردّ کنید بلکه اگر در نازل کرده جبرئیل ﷺ در این وقت تامل کنید او را صفت دیگر هم دریابد زیرا که او موافق کتب شما است.

﴿وَهُدًى﴾ و «هدایتی است.» کامل‌تر از هدایت منزّل سابق.

﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿۹۷﴾ «و بشارت است برای مؤمنان.»

پس اگر آن را قبول کنید و باور دارید در آن بشارت داخل شوید و به آن هدایت مهتدی گردید و نفعی عظیم شما را به وساطت جبرئیل ﷺ حاصل شود و سبب محبت قویه او گردد چه نزد کور زیاده بر این دوستی نیست که او را نشان راه راست دهند، و نزد سراسیمه و حیران و خائف و ترسان زیاده بر این دوستی نیست که او را خوش وقت سازند پس آنچه را سبب عداوت گمان کرده‌اید عین سبب محبت است و این عذر شما مانند عذر کوری است که او را کسی از چاه و مهلکه خلاص کند و نشان راه راست دهد و او بگوید که این کس دشمن من است، من سخن او را باور نمی‌کنم و در چاه می‌افتم. یا مانند عذر حیرانی و پریشانی است که بسبب خوف مفرط جان او می‌برآید و او را کسی خبر خوشی برساند و تسلی بخشد و او بگوید که من سخن او را باور نمی‌کنم و در خوف می‌مانم و جان خود را برباد می‌دهم.

بیان جواب سؤال یهودیان از پیغمبر ماﷺ

و سبب نزول این آیت در تفسیر ابن جریر و ابن ابی حاتم و دیگر کتب حدیث مثل طبرانی و بیهقی و مسند امام احمد و عبد بن حمید رحمهم الله چنین مروی شده که چون آن حضرتﷺ در مدینه منوره هجرت فرموده، داخل شدند جمعی کثیر از یهودیان برای تفتیش حال پیش ایشان آمدند سردار ایشان عبدالله بن صوریا که از احبار فدک بود متصدی امتحان گشت و پرسید که اول ما را از کیفیت خواب خود خبر ده که از کیفیت

خواب پیغمبر آخرالزمان در کتابهای ما علامتی را نشان داده‌اند به بینم که آن علامت در تو موجود است یا نه؟ آن حضرت ﷺ فرمودند: که چشمان من خواب می‌کنند و دل من خواب نمی‌کند و غافل نمی‌شود اگر همین علامت است پس در من موجود است.

عبدالله بن صوریا گفت که راست گفتی همین علامت است حالا ما ترا از چند چیز می‌پرسیم که آن چیزها را غیر از پیغمبران کسی نمی‌داند. آن حضرت ﷺ فرمودند: که هر چه خواهید به پرسید لیکن من از شما عهد خدا می‌خواهم و آن عهد می‌طلبم که حضرت یعقوب ﷺ از فرزندان خود گرفته بودند که اگر من شما را از آن چیزها خبر دهم شما ایمان آرید و متابعت من اختیار کنید همه گفتند که قبول است.

بعد از آن عبدالله بن صوریا گفت که باری بگو مشابهت فرزند گاهی با مادر گاهی به پدر از چه سبب می‌شود؟ آن حضرت ﷺ فرمودند که در مرد و زن هردو منی موجود است منی مرد سفید و غلیظ می‌باشد و منی زن مائل به زردی و رقیق می‌باشد هرمنی که بالا می‌برآید و منی دیگررا در ته می‌نشاند یا در استقرار رحم سبقت می‌کند و پیش از منی دیگر مجتمع می‌گردد یا باعتبار اجزاء و حجم غلبه می‌نماید فرزند را در مشابهت به خود می‌کشد اگر یکی از این سه چیز در منی مرد متحقق شد فرزند به خاندان پدر مشابهت پیدا کرد و اگر در منی زن این چیزها به هم آمدند فرزند به خاندان مادر مشاکلت حاصل نمود.

بعد از آن پرسید که کدام کدام عضو از فرزند از منی مادر پیدا می‌شود و کدام کدام از پدر آن حضرت ﷺ فرمودند که استخوانها و پی و غضروف همه از پدر می‌باشد و گوشت و خون و موی و ناخن از مادر، گفتند که راست گفتی همین قسم در کتابهای پیغمبران پیشین ما مذکور است.[1]

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۳ / ۶۱۰) اللباب في علوم الکتاب (۲ / ۳۰۷) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۴۱) روح البیان (۱ / ۱۸۷) و بنحوه مع الاختصار: أخرجه الطبري في «تفسیره» ۱ / ۴۴۱، وابن أبي حاتم في «تفسیره» ۱ / ۱۸۳ من طریق سعید بن جبیر أو عکرمة عن ابن عباس، وذکره الثعلبي في «تفسیره» ۱ / ۱۰۵۱ والواحدي في «أسباب النزول» ص ۳۴، والسیوطي في «لباب القول» ص ۱۸.

بیان اول طعام بهشتیان

حالا بگو که مهمانی بهشتیان به مجرد آنکه در بهشت درآیند چه چیز خواهند داد آنحضرت ﷺ فرمودند که اول طعام بهشتیان جگر گوشه‌ی ماهی خواهد بود و در بعضی روایات واقع شده که گوشت نرگاو و ماهی خواهد بود گفتند که این هم راست است بعد از آن پرسیدند که حالا خبر ده ما را از آن طعام که حضرت اسرائیل ؈ بر خود حرام گردانیده بود آنحضرت ﷺ فرمودند که حضرت اسرائیل را مرض عرق النساء عارض شد و امتداد بسیار کشید در جناب الهی نذر بستند که مرا از این مرض صعب شفا حاصل شود آنچه از جنس طعام نزد من مرغوب‌تر است بر خود حرام سازم حق تعالی ایشان را شفا داد ایشان گوشت شتر و شیر شتر را که مرغوب‌ترین طعام نزد ایشان بود حرام ساختند و منْ بعد بر همه فرزندان ایشان این طعام حرام گشت، گفتند که این هم راست است آن حضرت ﷺ فرمودند چون مرا در جواب این سؤالات امتحان کردید و راست گوئی من دانستید پس شما را چه توقف که در دین من داخل نمی‌شوید و متابعت من اختیار نمی‌کنید گفتند که یک چیز باقی مانده است تا وقتیکه از آن چیز تسلی ما حاصل نمی‌شود متابعت تو نمی‌کنیم آن حضرت ﷺ فرمودند بگوئید که آن چیز چیست؟.[1]

بیان سبب عداوت یهودیان با حضرت جبرئیل ؈

گفتند که ما را خبر ده: که کدام فرشته بر تو وحی می‌آرد و رفیق تو و غمگسار تو می‌باشد آن حضرت ﷺ فرمودند که رفیق من و غمگسار من از فرشتها حضرت جبرئیل ؈ است و اوست ارجمند فرشتها که همراه هر نبی می‌باشد و وحی بسوی او می‌آرد در این امر من شریک همه پیغمبرانم گفتند که ما متابعت تو نخواهیم کرد زیرا که جبرئیل ؈ دشمن ماست از جمله فرشتها اگر میکائیل صاحب وحی تو می‌بود البته متابعت تو می‌کردیم آن حضرت ﷺ فرمودند که جبرئیل را به چه سبب دشمن می‌دارید گفتند به چند سبب:

اول آنکه: از قدیم نبوت و رسالت در خاندان ما بود حالا جبرئیل این منصب عمده را در بنی‌اسماعیل گردانید و ما را از این خدمت معزول ساخت.

۱- ینظر السابق.

دوم آنکه: خسف و مسخ و عذاب و قحط و وبا را برامم سابقه او کرده است و میکائیل صاحبت باران و ارزانی و رفاهیت است.

سوم آنکه: پیغمبران ما ما را خبر داده بودند که بیت المقدس از دست شخصی که بخت نصر نام دارد و در زمین بابل و عراق پیدا خواهد شد و وقت تولد او فلان تاریخ خواهد بود و مسکن و فلان موضع خراب خواهد شد و فرقه بنی‌اسرائیل را از دست او تباهی و خرابی حال زائد الوصف رو خواهد داد چون وقت تولد او رسید بزرگان ما چند کس را از معتبران خود پنهان پنهان فرستادند که آن طفل را به حیله و تدبیر بکشند هرگاه فرستاده‌های بزرگان ما در شهر بخت نصر رسیدند و او را در اطفال بازی‌کنان یافتند و خواستند که بکشند جبرئیل بصورت آدمی ظاهر شد و آن طفل را زیر دامن خود پنهان ساخت و گفت که اگر این طفل همان است که از دست او به شما اذیت رسیدن مقدر است پس شما را قدرت بر کشتن او نخواهد شد زیرا که تقدیر را تبدیل نیست و اگر این طفل آن طفل موعود نیست پس چرا طفل بی‌گناه را می‌کشید فرستاده‌های بزرگان ما برگشته آمدند و بخت نصر چون جوان شد و فوج برسر شام و بیت المقدس کشید و بنی‌اسرائیل را زیر و زبر ساخت آن حضرت بشنیدن این عذر ایشان سکوت کردن تا آنکه روزی حضرت امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب ﷺ به زمینی که متصل مدرسه یهودیان بود برای خبرگیری و تفقد حال آن زمین می‌رفتند و ایشان را عادت چنین بود که هرگاه از آن راه می‌گذشتند در مدرسه‌ی یهودیان داخل می‌شدند و از ایشان بعضی مواعظ و حکمتهای توریت و دیگر کتب پیشین می‌شنیدند و تعجب می‌کردند که کتب الهیه با هم چه قسم مصدق یکدیگر واقع شده‌اند آن روز نیز بنابر همین عادت در بیت المدارس ایشان داخل شدند دانشمندان یهود در آن روز مجتمع بودند همه‌ها مرحبا گفتند و گفتند که ما شما را بسیار دوست می‌داریم و ظن غالب آن است که شما همه ما را دوست می‌دارید زیرا که کسی از یاران پیغمبر شما پیش ما نمی‌آید غیر از ذات شما که اکثر تشریف می‌آرید حضرت امیرالمؤمنین ﷺ فرمودند که آمد و رفت من نزد شما از راه محبت شما نیست و از شما که سؤال می‌کنم و جواب می‌شنوم نه از آن است که مرا در دین خود شکی و شبهه باقی مانده بلکه برای تحصیل زیادتی بصیرت در دین خود پیش شما می‌آیم و آثار و علامات پیغمبر خود را از روی کتابهای شما معلوم

می‌کنم و دمبدم ایمان من قوت می‌گیرد و من تعجب می‌کنم از شما که با وجود این قدر معرفت شما را چه بلازده است که به این قسم پیغمبر ایمان نمی‌آرید و به شرف متابعت او مشرف نمی‌شوید و دانشمندان یهود گفتند که انحراف ما از متابعت این پیغمبر هم وجهی دارد و آن آنست که صاحب وحی این پیغمبر جبرئیل است و جبرئیل را ما دشمن می‌داریم زیرا که در عالم هرجا خسف و مسخ و عذاب واقع شده است به وساطت او واقع شده و نیز جبرئیل جاسوس مشرب است و سخن چینی می‌کند هرچه از تدبیرات پوشیده در خلوت می‌کنیم همه را برملا نزد «محمد» می‌رساند و ما را خفیف می‌کند، و میکائیل صاحب باران و ارزانی و نعمت است و فرشته برو بار است که اصلاً سخن کسی را به کسی نمی‌رساند، اگر میکائیل صاحب این وحی می‌بود البته ما ایمان می‌آوردیم و متابعت می‌نمودیم حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق ﷺ فرمودند که من از شما می‌پرسم که منزلت و قرب این هردو فرشته در حضور جناب خداوندی چیست؟ گفتند که هردو در کمال قرب و منزلت آنجناب‌اند هرجا تجلی الهی ظهور می‌فرماید جبرئیل ﷺ جانب راست می‌باشد و میکائیل جانب چپ حضرت امیرالمؤمنین فرمودند که پس شما از خران پلیدتر و کافرترايد زیرا که از این قرب و منزلت ایشان نزخدای تعالی معلوم شد که هرکه دشمن یکی از ایشان باشد دشمن آن دیگر هم خواهد بود و هرکه دشمن این هردو باشد دشمن خدا هم خواهد بود، این سخن حضرت امیرالمؤمنین بریهودیان بسیار شاق و گران آمد و صحبت منغص شد ایشان برخاسته برای اظهار این ماجرا قصد مجلس مقدس نبوی ﷺ نمودند قبل از آن که ایشان در مجلس برسند حضرت جبرئیل این آیت را آورده بودند هرگاه ایشان رسیدند آن حضرت ﷺ فرمودند که (لَقَدْ وَافَقَكَ رَبُّكَ يَا عُمَرُ.) یعنی موافق تقریر تو الزام داد حضرت حق تعالی یهودیان را و این آیات را تلاوت نمودند، حضرت امیرالمؤمنین می‌فرمودند که از آن باز مرا در دین و ایمان حالتی به هم رسید که خود را در مقدمات دینی سخت‌تر از سنگ می‌یافتم.[۱]

---

۱ - أخرجه الطبري ۱۶۱۶ عن السدي مرسلا، وأخرجه برقم ۱۶۱۳ عن قتادة مرسلا بنحوه. وأخرجه الواحدي في «الأسباب» (۴۰) والطبري ۱۶۱۱ و۱۶۱۲ عن الشعبي عن عمر، وهذا منقطع الشعبي لم يلق عمر. وعزاه في «الدر المنثور» ۱/ ۱۷۴ لسفيان بن عيينة عن عكرمة. وذكر القصة بطولها الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۰۴۴، وقد قوى الحافظ ابن حجر في «فتح

در اینجا باید دانست: که در ذکر این سه صفت قرآن که ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ است در این مقام نکته‌ای است بغایت استوار و حاصلش آنکه باعث بر تصدیق کلام مسموع از غیر در عالم یکی از سه چیز می‌باشد:

اول آنکه سامع آن کلام، مقلّد مشرب است آنچه بزرگان او گفته رفته‌اند آن را به شدت معتقد می‌باشد اگر کسی موافق گفته بزرگان او می‌گوید فی‌الفور باور می‌کند و آنچه مخالفش می‌باشد هر چند دلیل عقلی بر آن قائم باشد در ذهن او نمی‌نشیند.

دوم آنکه: سامع آن کلام، محقق و طالب دلیل است پس اگر دلیل قوی بر آن خواهد یافت قبول خواهد کرد و الّا انکار خواهد نمود.

سوم آنکه: سامع آن کلام، مغلوب الوهم والخیال است مثل صبیان و زنان پس نزد او هر چیز خوش که دلالت بر حصول مطلبی یا دفع بلای می‌کند بی‌تأمل در دلیل، واجب التصدیق می‌گردد و هر چیز ناخوش که از امر مخوف می‌ترساند آن را باور ندارد؛ پس ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ اشاره شد به باعث اول بر تصدیق، ﴿وَهُدًى﴾ به باعث دوم، ﴿وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ به باعث سوم، و چون هر سه باعث تصدیق در این کلام جمع شده باشد دیگر تصدیق نکردن و کفر ورزیدن کمال حماقت و سفاهت است خصوصاً به این عذر نامسموع که آورده دشمن ما است.

باقی ماند چند سؤال جواب طلب

باقی ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب:

سؤال اول: آنکه در میان شرط و جزا ربطی می‌باید و در اینجا در میان شرط که ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ است و جزا که ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ است ربطی ظاهر معلوم نمی‌شود؟

جوابش: آنکه مفسرین را در بیان ربط در میان این شرط و جزا دو طریقه است: اول آنکه جزای این شرط محذوف دارند و دلیل آن جزای محذوف را که ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ الی

الباري» ۸ / ۱۶۶ القصة بطرقها. وينظر ابن كثير في «تفسيره» ۱ / ۱۴۰، ۱۴۱، و«الدر المنثور» ۱ / ۱۷۴ - ۱۷۵، وقال: صحيح الإسناد ولكن الشعبي لم يدرك عمر. وأرجح شيء في هذا الباب ما أخرجه الطبري ۱۶۰۸ و۱۶۰۹ وهو أمثل شيء في الباب، فانظره، والله أعلم.

آخره است قائم مقام جزا انگارند پس معنی کلام چنین باشد که اگر کسی جبرئیل ﷺ را دشمن دارد دشمنی او محض بی‌وجه است زیرا که جبرئیل ﷺ واسطه حصول این نعمت عمده است از جناب الهی به بندگان و چون نزول قرآن بواسطه جبرئیل ﷺ محض به حکم و فرمان خدا است نه بالاستقلال به خواهش خود پس اگر نظر به آن کنند که جبرئیل به این کار مامور است او را می‌باید که معذور دارند و بدانند که اگر حق تعالی میکائیل را به این کار می‌فرمود او هم همین می‌کرد و بروی نیز اشکال متوجه می‌شد و اگر نظر به آن کنند که جبرئیل برای ما خوانی پُر از نعمت هدایت و بشارت آورده است و دوای شافی درد ما از شفاخانه غیب بما رسانیده است او را می‌باید که مشکور پندارند و به هزار زبان شکر این احسان ادا نمایند و به هزار دل دوستدار او باشند.

دوم: آنکه جزای این شرط محذوف نیست بلکه ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ الی آخره﴾ جزا واقع شده اما جزای شرط به دو وجه در کلام بلغاء می‌آید یکی آنکه آنچه متفرع و مترتب شود بر شرط و مسبب باشد از شرط، آنرا مذکور کنند چنانچه در اینجا می‌گفتند که «من کان عدوا لجبریل استحق اشد العذاب» دیگر آنکه آنچه شرط بر آن متفرع و مترتب شده و سبب حصول شرط گشته است آنرا مذکور کنند چنانچه گوید: ﴿إِنْ عَادَاكَ زَيْدٌ، فَقَدْ آذَيْتَهُ وَأَسَأْتَ إِلَيْهِ﴾ در این مقام همین طریقه مسلوک فرموده‌اند زیرا که بریهودیان در این عداوتی که با جبرئیل ﷺ داشتند به دو طریق عتاب منظور است: اول به بیان خبث سبب این عداوت، و دوم به بیان شناعت و قبح و ثمره و نتیجه آن عداوت که در آیت آینده مذکور است.

و چون سبب هر چیز بر مسبب آن چیز تقدم طبعی دارد و در ذکر هم تقدیم سبب عداوت بر نتیجه و ثمره آن ضرور افتاد پس معنی کلام براین طریقه چنین است که هر که دشمن جبرئیل ﷺ باشد پس سبب این دشمنی آن است که او قرآن را بر دل تو القا می‌کند نه بر دل کسی از بنی‌اسرائیل و از بس که آن قرآن جامع صفات کمال کتب است که هم موافق کتب سابقه است و هم دلیل روشن است و هم بشارت و خوش خبری است عرق حسد ایشان حرکت نموده نازل کننده‌ی آن را دشمن گرفته‌اند و ظاهر است که چون سبب عداوت کسی حسد باشد و آن هم بر نعمت دینی قبیح‌تر می‌باشد از آنکه بر سبب دیگر

باشد از اسباب دشمنی.[1]

سؤال دوم: آنکه ضمیر در ﴿نَزَّلَهُ﴾ راجع به قرآن است حال آنکه لفظ قرآن مذکور نیست پس اضمار قبل الذکر لازم آمد؟

جوابش: آنکه ضمیررا گاهی حکم اسم اشاره می‌دهند و بجای آن استعمال می‌کنند و در این استعمال حضور ذات مشارالیه کفایت می‌کند تقدم ذکراو در لفظ درکار نیست و در حین تلاوت قرآن حضور ذات قرآن بلاشبهه متحقق است پس این استعمال صحیح شد چنانچه در ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ معلوم است.

در چند چیز اضمار قبل الذکر جائز است

و از این است که اهل عربیت بعد از تتبع تراکیب مستعمله.

عرب عربا گفته‌اند: که در چند چیز نزد آنها اضمار قبل الذکر جائز است مثل آسمان و زمین و روز و شب و انگشتان دست و امثال ذلک در مانند: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ و مانند **(انها لغداة باردة والذی شقهن خمسا)** و تحقیقش همین است که در این استعمالات ضمائررا بجای اسمای اشاره می‌آرند و در استعمال اسم اشاره حضور ذات مشارالیه کافی است و این چیزها غائبا حاضر می‌باشند بحضوری که تصحیح اشاره تواند کرد.[2]

سؤال سوم: آنکه چون آن حضرت ﷺ به گفتن این کلام مامور شدند پس از زبان ایشان بایستی فرمود که (فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِي)، باذن الله علی قلبک چرا فرموده‌اند؟

جواب این سؤال اکثر مفسرین چنان گفته‌اند: که لفظ خطاب در ﴿عَلَى قَلْبِكَ﴾ بنابر حکایت کلام الله وارد است گویا چنین ارشاد می‌شود که این کلام که من می‌فرمایم به مردم خصوصا به یهودیان برسان پس در این صورت ایراد (عَلَى قَلْبِي) مناسب نیست بلکه ﴿عَلَى قَلْبِكَ﴾ متعین است. و بعضی از ایشان گفته‌اند: که آن حضرت ﷺ مأمور نبودند مگر به گفتن جمله شرطیه که شرط او موجود است و جزای او محذوف و هو قوله **(من کان عدوا لجبریل فانه یعادی من لا یلیق ان یعادی)** و کلام آینده یعنی ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾

---

۱ - البحر المحیط في التفسیر (۱ / ۵۱۳).

۲ - تفسیر النیسابوري (۵ / ۳۵) تفسیر روح البیان (۵ / ۳۴).

دلیل این جمله شرطیه است از کلام آمر که حق تعالی است.

سوال چهارم: آنکه تنزیل قرآن بر تمام آن حضرت ﷺ بودند نه بر دل فقط پس وارد کردن لفظ ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ چه وجه دارد؟

جوابش: آنکه نزول قرآن بواسطه جبرئیل برآن حضرت ﷺ نازل شد همچنان بواسطه آن حضرت ﷺ بر صحابه که به دولت سماع قرآن از آن جناب فائز شدند، نازل گشت و بواسطه آن سامعین بر دیگران و هکذا الی زماننا هذا فرقی که هست، به سبب قلّت وسائط و کثرت آنها است و آنچه مخصوص به آن حضرت ﷺ است نزول قرآن بر قلب است که امتیان را حاصل نیست و ایضاح این مبهم آن است که کلام کسی بکسی به دو طریق می‌رسد:

اول: آنکه بر گوش وارد شود و از راه گوش به دل برسد و این طریق عام و مطرد و متعارف است و امتیان را کلام الله به همین طریق به دل می‌رسد.

دوم آنکه: اولا و ابتداء بر قلب وارد شود و الفاظ مرتبه در خیال حاضر شوند و این طریق خاص به اهل کمال و نادر و غیر متعارف است آن حضرت ﷺ را قرآن مجید به واسطه جبرئیل به همین طریق می‌رسید و به همین جهت آن حضرت ﷺ را در یاد داشتن آن کلام طویل هرگز حاجت به تکرار و بار بار خواندن نمی‌افتاد و آن را فراموش نمی‌کردند و الّا کلام مسموع یکبار خصوصا طویل هر چند حافظه شخص قوی باشد یاد نمی‌ماند پس برای تخصیص این نزول که باعث حسد همین است لفظ ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ آوردن ضرور شد.[1]

بیان تحقیق لفظ جبرئیل

آمدیم بر تحقیق لفظ جبرئیل ؛ باید دانست که جبرئیل به اجماع اهل عربیت غیرمنصرف است به سبب علمیت و عجمه مع شرطها و معنی این نام موافق روایات اکثر صحابه ؓ عبدالله است به این تفصیل که «جبر» بمعنی بنده‌ی بی‌اختیار و مجبور در دست خاوند خود است و «ایل» بمعنی الله است.[2]

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۳ / ۶۱۲).

۲ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۳۶ - ۴۳۷، «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۰۴۸، «زاد المسیر» ۱/ ۱۱۹، و«الدر المنثور» ۱/ ۱۷۶.

و هکذا روی عن ابن عباس وعکرمة وعلقمة و غیرهم ﵃ فی تفسیر ابن جریر و ابن ابی حاتم. لیکن در دیلمی از ابوامامه ﵁ مرفوعا روایت کرده که: قال رسول الله ﷺ: (**اسم جبرئیل عبدالله واسم مِیکَائِیل عبید الله واسم اسرافیل عبدالرحمن.**)[1] و در کتاب العظمه ابوالشیخ مانند این روایت از حضرت امام زین العابدین ﵁ نیز منقول است.[2]

و محتمل است که جبرئیل و میکائیل و اسرافیل که مذیل بکلمه «ایل» اند و «ایل» بمعنی «الله» است القاب این هرسه فرشته باشد و نامهای مذکوره یعنی عبدالله و عبدالرحمن اعلام مختصه آنها نه ترجمه این القاب، پس تعارضی نمی‌ماند.

بیهقی در شعب الایمان و خطیب در مفترق و متفق از ابن عباس ﵄ آورده که: (**کل اسم فِیهِ ایل فَهُوَ عبد الله.**)[3]

و به هرتقدیر نامهای این فرشتها از قبیل اسمای آدمیان نیست که زنگی را کافور و فاسق را صالح می‌نامند بلکه اسمای آنها توقیفی است یعنی مقرر کرده خدا است پس دلالت برمرتبه کمال آنها می‌کنند بلاتشبیه مثل القاب داده پادشاهان که به امرای بخشند و بر مناصب و مراتب آنها دلالت می‌کنند مانند وزیراعظم و امیرالامراء و میرسامان و غیرهم.[4]

پس جبرئیل ﵇ چون به مقتضای مدلول اسمی خود که آن اسم نزد یهودیان نیز از جناب حق تعالی به او عنایت شده در ید قدرت الهی مجبور باشد و بیش از جارحیت مرتبه نداشته باشد و حالتی که نمونه مضمون، مصرعه: «او بجزنائی و ما جزنی نیم» تواند بود او را با حضرت حق ثابت باشد پس عداوت او براین کار در حقیقت عداوت خدا باشد به این خشم که از فضل خود چرا برکسی از بندگان خود نازل فرمود و ظاهراست که: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّـهِ﴾ «هرکه باشد دشمن خدا.» برآن که چرا فضل خود را بربنده‌ی از بندگان خود بی‌مشوره تجویزما نازل فرمود.

---

۱ - ذکره الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۰۴۸ بسنده من طریق أبي معاویة عن الأعمش عن إسماعیل بن رجاء بن ربیعة الزبیدي عن معاویة یرفعه، ونسبه في «الدر المنثور» ۱/ ۱۷۶ إلی الدیلمي عن أبي أمامة.

۲ - «الدر المنثور» ۱/ ۲۲۵ .

۳ - «الدر المنثور» ۱/ ۲۲۵ .

۴ - استقصی اللغات في جبریل ومیکائیل: الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۰۴۴ وما بعدها، وأبو حیان في «البحر» ۱/ ۳۱۸، وابن الجوزي في «زاد المسیر» ۱/ ۱۱۷ - ۱۱۹.

﴿وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ﴾ «و دشمن فرشتگان او نیز.» که چرا به گفته و فرموده او در رسانیدن این فضل و فیض بر آن بنده ساعی شدند گوآن فرشتها رسولان نباشند.

﴿وَرُسُلِهِۦ﴾ «و دشمن رسولان او نیز.»

که چرا این فیض را قبول کردند و پاس خاطر ما نکردند گوآن رسولان فرشتها نباشند.

﴿وَجِبْرِيلَ﴾ «و بالخصوص دشمن جبرئیل نیز.» که هم فرشته است و هم رسول و هم معلم قرآن و ثابت کننده آن در لوح قلب این پیغمبر.

﴿وَمِيكَىٰلَ﴾ «و بالخصوص دشمن میکائیل نیز.» که هم فرشته است و هم ممد و معاون جبرئیل و هم راضی به نازل کردن قرآن بر قلب این پیغمبرﷺ و در حقیقت دشمنی فرشتها و رسولان عموما و این دو فرشته و این دو رسول خصوصا، دشمنی خداست زیرا که دشمنی محبوب و فرستاده هر شخص دشمنی آن شخص می‌باشد پس این کس اسباب عداوت خدا را از چند طرف برای خود جمع کرد:

اول: آنکه بذاته او تعالی را دشمن داشت و بر فعل او اعتراض کرد. و دوم: آنکه بندگان خاص او را که محبوب اویند و بفرموده او کار می‌کنند دشمن داشت. سوم: آنکه جبرئیل و میکائیل علیهما السلام را بالخصوص که از جمیع فرشتها و رسولان بکلی ممتازند دشمن داشت پس عداوت خدا بروی منعکس گشت و چنانچه او خدای تعالی را دشمن داشت خدای تعالی او را دشمن خواهد داشت.

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَـٰفِرِينَ﴾﴿۹۸﴾ «زیرا که او تعالی دشمن کافران است.»

اگر چه به یک وجه کفرورزند، ایشان را که به چند وجه کفرورزیدند و هم خدا را دشمن داشتند و هم فرشتگان و هم رسولان و هم جبرئیل و هم میکائیل را چرا دشمن ندارند که کفر ایشان اغلظ انواع کفر شد.

در اینجا باید دانست: که ذکر جبرئیل و میکائیل علیهما السلام بعد از ذکر ملائکه شامل اینها است دلالت می‌کند بر آنکه ایشان را در قرب و منزلت مرتبه‌ایست بس بلند که بالخصوص دشمنی ایشان موجب دشمنی خدا می‌شود گویا این هر دو فرشته با قطع نظر از ملکیت که موجب محبت است مرتبه‌ی دارند که محبت ایشان ایمان و عداوت ایشان کفر می‌گردد و برای افاده همین خصوصیت بالافراد و الاستقلال نام این دو فرشته را یاد فرموده‌اند. و الا

ذکر خاص بعد از ذکر عام چندان در کار نبود.[۱]

و نیز در تخصیص ذکر این دو فرشته در این مقام وجهی دیگر هم هست و آن آنست: که به سبب نزول این آیت قیل و قالی بود که در حق جبرئیل و میکائیل علیهما السلام فیما بین یهودیان و مسلمین واقع شده بود و هر چند در مقام عداوت مذکور جبرئیل بود فقط نه میکائیل، لیکن چون جبرئیل و میکائیل علیهما السلام با هم در اتحاد مرضی و اطاعت پروردگار خود حکم یک جان و دو قالب دارند به ذکر میکائیل علیه السلام اشاره فرمودند به آنکه عداوت جبرئیل بعینها عداوت میکائیل است اگر چه بزبان نگویند و خود را دوست میکائیل دانند[۲] مثل فرقه روافض که عداوت خلفای ثلثه رضی الله عنهم دارند و به زبان خود را دوستدار خلیفه چهارم می‌پندارند حال آنکه عداوت آن هر سه بعینها عدوات چهارم هم هست و لنعم ما قیل: رباعی

ربط خلفای اربعه هست ازلی   گفتن زخلاف شان بود شرک جلی
داند این نکته طفل ابجد خوان هم   کز وصل سه مفردست ترکیب علی

و نیز باید دانست: که حرف «واو» در اینجا بمعنی «او» است زیرا که عداوت یکی از این پنج کس مذکورین در حصول کفر کفایت می‌کند لیکن در اینجا نکته‌ایست باریک که بمراعات آن نکته دقیقه حرف «او» را گذاشته حرف «واو» را وارد فرموده‌اند و آن آنست: که هر چند به ظاهر ممکن است که شخص عداوت یکی از این پنج کس مذکورین داشته باشد و عداوت دیگری ندارد اما نظر عمیق عداوت هریک از ایشان مستلزم عداوت همه است پس در حقیقت عداوت این همه مجتمع می‌باشد نه متفرق.[۳]

---

۱ - ينظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۴۹، «زاد المسير» ۱/ ۱۱۹، «التفسير الكبير» للرازي ۱/ ۱۹۸.

۲ - قد أطال البحث في ذلك أبو حيان في «البحر» ۱/ ۳۲۲.

۳ - ينظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۵۰، «تفسير الثعلبي» ۳/ ۱۰۵۰، وذكر الرازي في «التفسير الكبير» ۳/ ۱۹۸: أن الواو، قيل: إنها للعطف، وقيل: بمعنى أو. وينظر: «زاد المسير» ۱/ ۱۱۹، و«تفسير ابن كثير» ۱/ ۱۴۱. «البحر المحيط» ۱/ ۳۲۲.

بیان قرب و منزلت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل علیهم السلام

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست: که اسرافیل موافق اکثرروایات افضل از جبرئیل است پس عداوت او را چرا بالتخصیص در اینجا مذکور نفرمودند؟

جوابش: آنکه اسرافیل را تعلق به امور دنیویه جزئیه که کثیرالوقوع‌اند نیست الّا بواسطه این سه کس که جبرئیل و میکائیل و عزرائیل‌اند پس حقیقت اسرافیلی به منزله حقیقت جنسی است که تحصیلی ندارد مگردر ضمن انواع و حقائق این سه کس به منزله انواع متحصله؛ پُرظاهراست که معنی جنسی متعلق محبت و عداوت نمی‌تواند شد زیرا که بسبب اطلاقی که دارد متقابلات قیود را جامع می‌شود اگر از یک جهت متعلق عداوت می‌باشد از جهت دیگر متعلق محبت هم می‌گردد، و بالعکس عزرائیل چون مؤکل به قبض ارواح‌اند و موت بالطبع مکروه هرحیوان است عموما، و انسان است خصوصا، پس کراهیت فعل ایشان اگرمشتبه به عداوت گردد محل گنجایش می‌تواند بود. بخلاف این دو فرشته که نه حقیقت عداوت نسبت به ایشان متصور می‌تواند و نه شبهه عداوت، پس عداوت ایشان صریح دلیل عداوت خدا است. اعاذنا الله منها.

بیان خدمات حضرت جبرئیل و حضرت میکائیل و ملک الموت علیهم السلام

و طبرانی و ابوالشیخ در کتاب العظمة و بیهقی در شعب الایمان به سند معتبرروایت کرده‌اند از حضرت ابن عباس رضی الله عنهما: که روزی آن حضرت ﷺ با حضرت جبرئیل در خلوت نشسته بودند که ناگاه کناره آسمان ترقید و حضرت جبرئیل علیه السلام بسبب آن ترقیدن غنچه شدن گرفتند و سربرزمین نهادن آغاز نمودند و آثار تواضع فروتنی و خوف و فزع برایشان ظاهرشدن گرفت در همین حالت فرشته نزد آن حضرت متمثل شده نمودار گشت و گفت که ای محمد ﷺ پروردگار توترا سلام می‌فرماید و ترا مختار می‌کند در آنکه اگرخواهی پیغمبربادشاه منش باشی و اگرخواهی پیغمبربنده‌وار زیست نمائی؟ آن حضرت ﷺ متردّد شده بحضرت جبرئیل علیه السلام نظر کردند حضرت جبرئیل علیه السلام سرخم کرده اشاره فرمودند که بندگی و فروتنی را اختیار فرمائید آن حضرت ﷺ گفتند که من بنده‌وار زیست خواهم کرد بادشاهی مرا نمی‌باید، آن فرشته این جواب را شنیده برآسمان عروج کرده رفت بعد از این

سانحه عجیبه آن حضرت ﷺ با حضرت جبرئیل ؈ فرمودند که یا جبرئیل من از شما می خواستم بپرسم که این فرشته کیست و شما را به دیدن او این حالت چرا به هم رسید لیکن من بر شما حالتی دیدم که از این سؤال بند شدم حالا بگوئید که این که بود و بر شما این حالت از چه بود؟ جبرئیل ؈ گفتند که این فرشته اسرافیل است از روزی که حق تعالی او را آفریده است همیشه به حضور تجلی الهی استاده می‌ماند و هردو قدم خود صف زده به کمال خشوع استاده می‌باشد هرگز چشم خود بلند نمی‌کند و در میان او و در میان پروردگار او در این حالت هم شصت پرده نور حائل است اگر به یکی از آن پرده‌ها نزدیک گردد سوخته شود و خدمت این فرشته این است که لوح محفوظ رو بروی او نهاده و او را بر مکنونات آن لوح اطلاع داده هرگاه اراده‌ی الهی متعلق می‌شود که در آسمان یا در زمین چیزی واقع شود آن لوح خود به خود بلند شده به جهت این فرشته می‌رسد و این فرشته در همان وقت در آن لوح نظر می‌کند و آن امر مقدر محتوم را دریافت می‌نماید اگر از جنس عمل من می‌باشد مرا به آن می‌فرماید و اگر تعلق بکار و بار میکائیل دارد میکائیل ؈ را به آن مامور می‌سازد و اگر به ملک الموت تعلق دارد او را نام زد می‌کند.

آن حضرت ﷺ فرمودند: که من از جبرئیل پرسیدم که شما بر کدام کدام کار مقرراید؟ جبرئیل گفتند: که تحریک بادها و فتح و شکست لشکرها، گفتم که میکائیل بر کدام خدمت مقرر است؟ گفتند: بر باران و روئیدگی‌ها. گفتم که: ملک‌الموت بر کدام کار است؟ گفتند که بر قبض ارواح، باز گفتم که چونکه حضرت اسرافیل فرود آمدند دانستم که وقت وقت قیام قیامت است و ترس خوردم تغیر حالتی که به من دیدند، از همان ترس بود.[۱]

و طبرانی به سندی ضعیف از حضرت ابن عباس ؆ روایت کرده که روزی آن حضرت فرمودند که آیا شما را خبر بدهم که افضل فرشتگان کیست؟ حضرت جبرئیل ؈ اند و افضل پیغمبران حضرت آدم ؈ اند و افضل روزها روز جمعه است و افضل ماهها ماه رمضان است و افضل شبها شب قدر است و افضل زنان مریم دختر عمران است.[۲]

---

۱ -الدر المنثور (۱ / ۲۲۶) قال الهیثمی: رواه الطبراني وفيه محمد بن أبي ليلى، وقد وثقه جماعة، ولكنه سيئ الحفظ. وبقية رجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (۹ / ۱۹ رقم ۱۴۲۱۰).

۲ -أخرجه الطبراني (۱۱/۱۶۰، رقم ۱۱۳۶۱). قال الهيثمي: (۲/۱۶۰): فيه نافع أبو هرمز، وهو ضعيف.

لیکن در اینجا باید دانست: که افضلیت حضرت جبرئیل ﷺ بر فرشتگان و افضلیت حضرت آدم ﷺ بر پیغمبران فضیلت مطلقه نیست بلکه به ملاحظه کارهای نافع نوع انسانی است بالخصوص زیرا که حضرت جبرئیل ﷺ بالخصوص تکمیل نوع انسانی و اصلاح معاد افراد این نوع به انزال وحی و شرائع و امداد عابدان و مطیعان بانوار و برکات و اهلاک جباهره و فراعنه می‌نمایند از این جهات در حق این نوع، بالخصوص منتی و احسان ایشان زائد است و الّا در روایت سابق گذشت که حضرت اسرافیل ﷺ در قرب و منزلت و اطلاع بر مکنونات لوح محفوظ پیش قدم‌اند بلکه بر حضرت جبرئیل و حضرت میکائیل و حضرت عزرائیل ﷺ حکم‌رانی می‌نمایند. و همچنین فضیلت و بزرگی حضرت آدم ﷺ از آن است که اعمال خیر جمیع آدمیان در جریده اعمال ایشان ثبت است و اصل الاصول این نوع ایشان‌اند و اول افراد این نوع و اول کسی که او را حق تعالی بلاواسطه خلیفه خود فرمود ایشان و الا قرب و منزلت آن حضرت ﷺ و حضرت ابراهیم ﷺ معلوم است.

و در حدیث شفاعت صریح وارد شده که (آدَمُ وَمَنْ دُونَهُ تَحْتَ لِوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.)[۱] و کُنه‌التحقیق در مسئله آن است: که اگر نظر به عموم و احاطه کمالات کرده آید برابر حضرت آدم هیچ‌کس نیست زیرا که هر کمالی که در نوع انسانی بروز نمود در ذات ایشان به طریق انطواء و اندماج اجمالی موجود بود حتی کمال محمدی نیز و اگر نظر به علوّ درجه کمال نموده آید برابر ذات مقدس خاتم المرسلین هیچ‌کس نیست ﷺ.

مثالش آنکه: پنبه جامع جمیع کمالات جامه است از کرباس لُک گرفته تا شبنم و آب روان حال آنکه بمرتبه شبنم و آب روان نمی‌رسد.

و بیهقی در شعب الایمان و ابن ابی‌شیبه از ثابت بنانی روایت کرده‌اند و صابونی در کتاب الْمِائَتَيْنِ از جابر بن عبدالله ﷺ مرفوعا روایت آورده که یکی از خدمات جبرئیل ﷺ آن است که حق تعالی او را بر عرض حاجات آدمیان داروغه فرموده است اگر محبوبی از محبوبان خدای تعالی برای حصول مطلبی در جناب الهی دعا می‌کند جبرئیل عرض

---

۱ مجموع فتاوی ابن تیمیة (التفسیر) (۵ / ۴۶۸) و بنحوه أخرجه أحمد (۳ / ۲، رقم ۱۱۰۰۰) ، والترمذی (۵ / ۵۸۷، رقم ۳۶۱۵) ، وابن ماجه (۲ /۱۴۴۰، رقم ۴۳۰۸) .

می‌نمایند که فلان بنده‌ی فلان مطلب را می‌خواهد حکم می‌شود که هنوز حاجت او را حبس بکنید و مطلب او نه برآرید تا دعای بسیار کند که مرا آواز او و دعا و زاری او خوش می‌آید و اگر کافری یا فاجری برای مطلبی دعا می‌کند حکم می‌شود که زود مطلب این را برآرید تا به آواز ناخوش خود مرا ناخوش نکند.[1]

بیان صورت اصلی حضرت جبرئیل ﷺ

و ابوالشیخ از حضرت ام‌المؤمنین حضرت عائشه ﵂ و امام احمد نیز روایت کرده‌اند: که آن حضرت ﷺ روزی حضرت جبرئیل ﷺ را گفتند که من می‌خواهم که شما را بر صورت اصلی شما به بینم حضرت جبرئیل ﷺ گفتند که فلان ساعت از شب در میدان بقیع الغرقد تشریف بیارید تا شمه‌ی از صورت خود بشما بنمایم آن حضرت ﷺ همان وقت در همان میدان تشریف بردند و دیدند که حضرت جبرئیل از جانب آسمان با لباس سندس یعنی دارائی[2] که بالای آن مروارید و یاقوت و زبرجد نصب کرده‌اند و ششصد پر دارند و آن پرها همه منظومه‌اند به زبرجد و یاقوت و مروارید و یک یک پر از آن پرها آن قدر فراخی داشت که کرانه آسمان را پوشیده بود.[3]

و ابوالشیخ از شریح بن عبید ﵁ مرفوعا روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که من جبرئیل را بر صورتهای گوناگون دیده‌ام و حالا اکثر بر صورت دحیه‌ی کلبی می‌بینم و قبل از این صورتهای مختلفه برمن ظاهر می‌شد و بیشتر اوقات ایشان را چنان می‌دیدم که شخص شخص دیگر را از پس غربال می‌بیند.[4]

و بیهقی در دلائل النبوت روایت نموده که روزی حضرت حمزه عمّ شریف آن حضرت ﷺ عرض کردند که یا رسول الله من می‌خواهم که جبرئیل را بر صورت ایشان به من نمائید

---

۱ - إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (۶ / ۴۴۲ رقم ۶۱۶۷) أورده الرافعي من طريق الخليلي في التدوين (۳/ ۴۶۳).

۲ - کر، و فر، و شان و شوکت وخودنمائی. والله اعلم.

۳ - العظمة (۲ / ۷۷۱) وأخرجه أيضًا: إسحاق بن راهويه (۳/ ۷۹۶، رقم ۱۴۲۸)، وأحمد (۶/ ۱۲۰، رقم ۲۴۹۲۹)، وقال الهيثمي (۸/ ۲۵۷): فيه عطاء بن السائب وقد اختلط.

۴ - العظمة (۲ / ۷۸۰) أبي الشيخ الأصبهاني (المتوفى: ۳۶۹هـ) تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (۲ / ۱۵۶۴).

آن حضرت ﷺ فرمودند که شما را طاقت دیدن ایشان نخواهد شد ایشان گفتند که من بسیاری قوی القلب‌ام بیجا نخواهم شد آن حضرت ﷺ فرمودند که پس بنشینید ناگاه حضرت جبرئیل ؑ نازل شدند و هردو قدم خود را بر سنگی کلان که متصل کعبه نهاده بودند و مردم برآن سنگ جامهای خود را در وقت طواف می‌انداختند گذاشتند آن حضرت ﷺ حضرت حمزه ؓ را فرمودند که نظر خود را بردارید ایشان نظر خود برداشتند و هردو قدم جبرئیل ؑ را دیدند و غش افتادند چون به هوش آمدند مردم پرسیدند که شما چه دیدید گفتند که من زبرجدی سبز دیدم لیکن در آن زبرجد آن قدر تابش و درخشندگی بود که چشم من خیره شد و بی‌خود افتادم.[1]

و ابن المبارک در کتاب الزهد خود به روایت ابن شهاب ؓ آورده‌اند: که آن حضرت ﷺ روزی در شب مهتاب بسوی مصلی می‌رفتند که ناگاه حضرت جبرئیل ؑ در نهایت لمعان و درخشندگی ظاهر شدند آن حضرت بی‌هوش افتادند چون بخود آمدند دیدند که حضرت جبرئیل ؑ آن حضرت ﷺ را بر سینه خود گرفته و یک دست خود را بر سینه مبارک آن حضرت ﷺ نهاده و دست دوم را در میان شانه آن حضرت ﷺ گذاشته نشسته‌اند و می‌پرسند شما را چه شد که بی‌هوش شدید آن حضرت فرمودند که من هرگز گمان نداشتم که چیزی از مخلوقات این نور و شعشعان هم داشته باشد حضرت جبرئیل ؑ فرمودند که اگر شما اسرافیل ؑ را به بینید یک پر در مشرق است و یک پر در مغرب و عرش بر دوش اوست خیلی تعجب کنید و با وصف این همه طول و عرض و جثه در بعضی احیان بسبب تجلی عظمت الهی گنجیده مانند گنجشک خرد می‌شود.[2]

و ابن ابوداود در کتاب المصاحف از حضرت امام محمد باقر ؒ روایت کرده: که از جمله اصحاب کرام ؓ حضرت امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق را ؓ این مرتبه بود که سرگوشی جبرئیل را با جناب حضرت رسالت پناه ﷺ می‌شنیدند اما صورت ایشان را

---

۱ - دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة (۵ / ۸۱) باب ما جاء في رؤية عمران بن حصين الملائكة، وتسليمهم عليه وذهابهم عنه حين اكتوى، وعودهم إليه بعد ما تركه.

۲ - الزهد والرقائق لابن المبارك (يليه «مَا رَوَاهُ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ فِي نُسْخَتِهِ زَائِدًا عَلَى مَا رَوَاهُ الْمَرْوَزِيُّ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ») (۱ / ۷۴ رقم: ۲۲۱) باب تعظيم ذكر الله عزوجل.

نمی‌دیدند.[1]

و حاکم از حضرت ابن عباس ﷺ روایت کرده است که من روزی در خلوت آن حضرت ﷺ درآمدم و حضرت جبرئیل ﷺ با حضرت ﷺ دیدم، آن حضرت ﷺ فرمودند که افسوس هر که غیر از انبیاء جبرئیل را به چشم سر می‌بیند کور می‌شود لیکن من از خدا برای تو به دعا خواهم خواست که این کوری ترا در آخر عمر تو لاحق شود چنانچه حضرت ابن عباس ﷺ در آخر عمر نابینا شده بودند.[2]

و ابوالشیخ به روایت ابن عباس ﷺ از آن حضرت ﷺ آورده که در بهشت نهری است که غیر از جبرئیل ﷺ دیگری را حکم در آمدنش نیست و حضرت جبرئیل هر روز یکبار در آن نهر غوطه می‌خورند و بعد از برآمدن خود را می‌افشانند از هر قطره ایشان یک یک فرشته پیدا می‌شود. و در روایت علاء ابن هارون وارد شده که آن، نهر کوثر است.[3]

و ابن مردویه از ابن عباس ﷺ روایت کرده که آن حضرت ﷺ روایت کرده: که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که اکثر اوقات حضرت جبرئیل پیش من در جامهای سفید می‌آیند اما بجای سنجاف، مروارید و یاقوت بر جامهای ایشان دوخته می‌باشد و سر ایشان مانند شبک می‌باشد از مروارید، و موی سر ایشان مانند مرجان و رنگ بدن ایشان مانند برف و جبین ایشان می‌درخشد و دندانهای پیشین ایشان برّاق می‌باشد و بر ایشان دو عقد حمائل از مروارید منظوم می‌باشد و هر دو پر ایشان سبز و هر دو پای ایشان به چیزی سبز ملفوف می‌باشد گویا موزهای سبز پوشیده‌اند.[4]

و ابوالشیخ و ابن مردویه بروایت انس ﷺ آورده‌اند: که آن حضرت ﷺ روزی با حضرت جبرئیل ﷺ فرمودند که شما را گاهی دیدار جناب رب العزت جل شانه هم میسر آمده

---

۱ -کتاب المصاحف (ص ۵۱) أبوبكر بن أبي داود (المتوفى: ۳۱۶هـ) جمع أبي بكر الصديق ﷺ القرآن في المصاحف بعد رسول الله ﷺ.

۲ - المستدرك على الصحيحين (۳ / ۶۱۶ رقم: ۶۲۸۷) كتاب معرفة الصحابة ﷺ، ذكر عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ﷺ.

۳ - أخرجه أبو الشيخ فى العظمة (۲/ ۷۳۵، رقم ۱۲) ، والديلمى وأخرجه أيضًا: ابن عدى (۳/ ۱۸۹ ترجمة ۶۹۰ زياد بن المنذر أبو الجارود) .

۴ -الدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۲۸) الحبائك في أخبار الملائك كلاهما للامام السيوطي (۱ / ۲۳) نزهة المجالس ومنتخب النفائس (۲ / ۹۶) الصفوري (المتوفى: ۸۹۴هـ).

است گفتند نه در میان من و در میان آنجناب هفتاد حجاب از نور می‌ماند اگر پائین‌ترین آن حجابها را به بینم بسوزم.[۱]

و طبرانی و ابن مردویه و ابونعیم به سند ضعیف از ابوهریره ﷺ روایت کرده‌اند: که شخصی از یهودیان پیش آن حضرت ﷺ آمد و پرسید که یا رسول الله! آیا جناب حق تعالی را از خلق خود پرده و حجابی هم هست فرمودند آری در میان آنجناب و فرشتگانی که گرد اگرد عرشند هفتاد حجاب از نور است و هفتاد حجاب از ظلمت و هفتاد حجاب از رفارف اطلس[۲] و هفتاد حجاب از رفارف سندس یعنی دارائی[۳] و هفتاد حجاب از مروارید سفید و هفتاد حجاب از مروارید سرخ و هفتاد حجاب از مروارید سبز و هفتاد حجاب از روشنی تیز و هفتاد حجاب از برف و هفتاد حجاب از آب و هفتاد حجاب از ژاله و هفتاد حجاب دیگر است از عظمت ذاتی حضرت حق که وصف آن حجابها در بیان نمی‌آید، باز آن یهودی گفت که مرا خبر دهید از آن فرشته خدای‌تعالی که پُرمتصل تجلی آنجناب می‌باشد آن حضرت ﷺ فرمودند فرشته که پرمتصل آنجناب است اسرافیل ؈ است باز جبرئیل باز مکائیل باز ملک الموت ؊.[۴]

و امام احمد ؒ در کتاب زهد از ابوعمران جونی آورده‌اند: که روزی حضرت جبرئیل ؈ نزد آن حضرت ﷺ آمدند و ایشان گریان بودند آن حضرت ﷺ پرسیدند که شما را سبب گریه چیست حال آنکه شما معصوم‌اید و از خوف باز پرس ایمن حضرت جبرئیل ؈ گفتند که قسم بخدای تعالی که چشم من خشک نه شده است از آن روز که خدای تعالی آتش دوزخ را آفریده است که مبادا از من عصیانی سر برزند و مستحق دوزخ شوم.[۵]

---

۱ - العظمة (۲ / ۶۷۷).

۲ - رفرف: پارچه‌ای که در پائین سراپرده و خیمه و خرگاه دوزند، تا خوردگی کنار خیمه و خرگاه، فرشها، بساطها، بالش زیر سر، جامه‌ي دیبا و نرم و نازك، کناره و گوشه‌های زره، آنچه از زره که آویزان باشد.

۳ - کر، و فر، و شان و شوکت و خودنمائی. والله اعلم.

۴ - المعجم الأوسط (۸ / ۳۸۲ رقم ۸۹۴۲) الدر المنثور (۱ / ۲۲۹) قال الهیثمي: رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عبد المنعم بن إدريس، كذبه أحمد، وقال ابن حبان: كان يضع الحديث.

۵ - أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (۵۲۱/۱، رقم ۹۱۵) الدر المنثور (۱ / ۲۲۹).

و در مسند امام احمد بروایت انس ﷺ وارد است: که آن حضرت ﷺ از حضرت جبرئیل ﷺ پرسیدند که من گاهی حضرت میکائیل را خندان نه دیده‌ام این را چه باعث است حضرت جبرئیل گفتند که از روزی که دوزخ مخلوق شده است حضرت میکائیل خنده نکرده‌اند.[۱]

و ابوالشیخ بروایت لیث بن سعد از خالد بن سعید آورده که حضرت اسرافیل ﷺ در دوازده ساعت شب دوازده اذان می‌گوید برای هر ساعت اذانی مقرر است و آن اذان را تمام فرشتهای هفت آسمان و هفت زمین می‌شنوند و جن و انس نمی‌شنوند و فرشتها آسمانی همه نزد بیت المعمور که محاذی خانه کعبه است در آسمان هفتم جمع شده انتظار جماعت می‌کنند و حضرت میکائیل ﷺ امام شده نماز می‌گذارند.[۲]

و حکیم ترمذی از زید بن رفیع روایت کرده که روزی آن حضرت ﷺ مسواک می‌کردند که ناگاه حضرت جبرئیل و حضرت میکائیل هر دو تشریف آوردند بصورت آدمی آن حضرت ﷺ به طریق تحفه مسواک را بحضرت جبرئیل ﷺ دادند حضرت جبرئیل گفتند که کبِّر کبِّر حکیم ترمذی می‌گوید که یعنی این مسواک را بحضرت میکائیل ﷺ بدهید که ایشان از من بزرگتراند.[۳]

و ابوالشیخ از عکرمه بن خالد روایت کرده که شخصی از آن حضرت ﷺ پرسید که از مخلوقات خدا کدام یک نزد خدا عزیزتر است؟ فرمودند که من نمی‌دانم چون حضرت جبرئیل ﷺ آمدند از ایشان پرسیدند ایشان گفتند که من هم نمی‌دانم باز عروج کردند و چون فرود آمدند گفتند که عزیزترین مخلوقات نزد خدا چهار فرشته‌اند جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و ملک الموت ﷺ. اما جبرئیل پس کارخانه نبوت و وحی و آمد و رفت نزد رسولان و فتح و شکست در جنگها به ایشان تعلق دارد، و اما میکائیل پس هر قطره باران و هر برگ که از زمین می برآید به ایشان متعلق است، و اما ملک الموت پس کار ایشان قبض هر روح است خواه در برّ باشد خواه در بحر، و اما اسرافیل پس او امین خدا است در میان او و

---

۱ - أخرجه الأمام أحمد في الزهد (ص ۵۰).
۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۳۰) العظمة (۳ / ۸۵۷ رقم ۴۰۱).
۳ - نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ (۲ / ۷۱).

در میان این هرسه فرشته، یعنی احکام الهی به ایشان او می‌رساند و مکتوبات لوح محفوظ را او نشان می‌دهد.[۱]

و ابوالشیخ به روایت جابربن عبدالله ﷺ از آن حضرت ﷺ آورده: که مقام جبرئیل جانب راست تجلی الهی است و مقام میکائیل جانب چپ و مقام اسرافیل در میان این هردو پیش رو.[۲]

و نیزابوالشیخ از خالد بن ابی عمران روایت کرده که نامهای اعمال بندگان هم پیش حضرت میکائیل می‌رسند.[۳]

و بروایت ابوسعید خدری ﷺ آورده: که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند که صاحب صور اسرافیل ﷺ است.[۴]

و ابوالشیخ از وهب روایت کرده: که لعنت گناهگاران و رحمت مطیعان و محبوبیت محبوبان درگاه الهی خدمتی است که متعلق بحضرت جبرئیل ﷺ است اول ایشان را به این چیزها حکم می‌شود و بواسطه ایشان دیگر فرشتگان را می‌رسد.[۵]

بیان تعیین وزیران پیغمبر ما ﷺ

و حاکم به روایت ابوسعید آورده: که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که هر پیغمبررا دو کس از بندگان خاص خدا وزیرو مشیرمانده‌اند و مرا چهار وزیر عنایت شده دو وزیراز اهل آسمان که جبرئیل و میکائیل‌اند و دو وزیراز اهل زمین که ابوبکرو عمر ﷺ اند.[۶]

و طبرانی بسند معتبراز حضرت ام‌المومنین ام سلمه ﷺ روایت کرده‌اند که: آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که در آسمان دو فرشته‌اند یکی از آنها نرم خواست و دیگری درشت خویعنی

---

۱ -العظمة - أبو الشیخ الأصبهاني (۳ / ۸۱۱).

۲ -الدر المنثور (۱ / ۲۰۳).

۳ - الدر المنثور (۱ / ۲۰۳).

۴- الدر المنثور (۱ / ۲۰۳) قال الحافظ: تنبیه: اشتهر أنّ صاحب الصور إسرافیل ﷺ، ونقل فیه الحلیمي الإجماع. فتح الباري (۱۴/ ۱۵۶).

۵ -العظمة - أبو الشیخ الأصبهاني (۲ / ۵۰۳).

۶ -أخرجه البخاري في «الکبیر» (۱/ ۲/ ۱۵۸ - ۱۵۹) والترمذي (۳۶۸۰) وعبد الله بن أحمد في زیادات «فضائل الصحابة» (۱۵۲) والآجري (۱۳۲۶) وابن عدي (۲ / ۵۱۷).

جبرئیل و میکائیل و در پیغمبران زمین نیز دو پیغمبراند یکی نرم‌خو و دیگری درشت‌خو یعنی حضرت ابراهیم و حضرت نوح، نرمی حضرت ابراهیم ﷺ به این مرتبه است که در حق مخالفان خود نیز شفاعت می‌کنند و می‌گویند که: ﴿مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ و سختی حضرت نوح به این مرتبه است که می‌فرمایند: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ و مرا نیز دو یاراند یکی نرم‌خو و دیگری درشت‌خو هریکی در کار خود برثواب است یعنی ابوبکر و عمر.[1] رضی الله عنهما

و بیهقی در کتاب الاسماء و الصفات و طبرانی در معجم اوسط و بزار در مسند خود بروایت عبدالله بن عمر رضی الله عنهما آورده: که روزی مردم بسیار جمع شده پیش آن حضرت ﷺ آمدند و عرض کردند که یا رسول الله حضرت ابوبکر رضی الله عنه می‌فرمایند که نیکی‌ها همه از جانب خدا است و بدی‌ها همه از جانب بندگان است و حضرت عمر رضی الله عنه می‌گویند که نیکی‌ها و بدی‌ها همه از جانب خدا است به گفته حضرت ابوبکر رضی الله عنه جماعه قائل شده‌اند و بقول حضرت عمر رضی الله عنه جماعه دیگر قائل شده‌اند و با هم بحث و نزاع می‌نمایند ما همه پیش شما آمده‌ایم تا این مقدمه را فیصل فرمائید آن حضرت ﷺ خندیدند و فرمودند که طرفه اتفاق است که در آسمان نیز همین قسم مناقشه رودداده شده حضرت میکائیل ﷺ موافق قول ابوبکر رضی الله عنه گفتند و حضرت جبرئیل موافق قول عمر رضی الله عنه بعد از آن حضرت جبرئیل به حضرت میکائیل گفتند که چون ما مردم که اهل آسمانیم با هم مختلف باشیم اهل زمین بالاولی مختلف خواهند ماند بیائید تا پیش حضرت اسرافیل ﷺ این قضیه را ببریم و فیصل کنیم و پیش اسرافیل ﷺ بردند حضرت اسرافیل ﷺ برایشان سرقدر القا نمودند و گفتند که (الْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ حُلْوِهِ وَمُرِّهِ، كُلُّهُ مِنَ اللهِ تعالى) بعد از آن آن حضرت ﷺ بحضرت ابوبکر رضی الله عنه فرمودند که یا ابابکر اگر حق تعالی می‌خواست که کسی عصیان او نکند ابلیس را نمی‌آفرید حضرت ابوبکر رضی الله عنه عرض کردند که (صَدَقَ اللهُ وَرَسُولُهُ).[2]

و حاکم از اسامه بن عمیر هزلی روایت کرده که من روزی دو رکعت سنت فجر را متصل

---

۱ - أخرجه الطبراني (۲۳/ ۳۱۵، رقم ۷۱۵) قال الهيثمي (۹/ ۵۱): رجاله ثقات. وابن عساكر (۴۴/ ۶۱). وأخرجه أيضًا: الديلمي (۳/ ۱۳۵، رقم ۴۳۶۵).

۲ - وأخرج الطبرانيّ في «الأوسط» (۲۶۴۸) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (۷ / ۱۹۲ رقم ۱۱۸۰۶).

آن حضرت ﷺ خوانده نشستم دیدم که آن حضرت ﷺ نیز دو رکعت سبک خوانده این دعا می‌فرمایند: (**اللّهُمَّ رب جِبْرِيل وَمِيكَائِيل وإسرافيل وَمُحَمّد أعوذ بك من النَّار**) و این دعا را سه بار فرمودند.[1]

و امام احمد در کتاب الزهد از حضرت ام‌المومنین عائشه صدیقه ﷺ روایت کرده‌اند که آنحضرت ﷺ را در مرض موت چون وفات شریف قریب رسید غشی شدید لاحق شد و سر مبارک آنجناب در کنار من بود و من بار بار آب بر روی مبارک ایشان می‌پاشیدم و دعای شفا می‌کردم و مضطرب بودم که ناگاه افاقت‌گونه رو داد، فرمودند که این دعا مکن بلکه من از خدای تعالی صحبت رفیق اعلی می‌خواهم و می‌گویم که با جبرئیل و میکائیل و اسرافیل ﷺ صحبت دارم از آن وقت من دانستم که آن حضرت ﷺ بعد از این در دنیا نخواهند ماند.[2]

بالجمله مرتبه این هرسه فرشته از قرب و منزلت عندالله بخدمت احکام الهی بی‌مزج خواهش نفسانی خود که به آن حد انجامیده که عداوت با ایشان در حقیقت اعتراض بر افعال جناب کبریائی الهی است.

پس عداوت جبرئیل از این جهت که قرآن مجید را برغیر فرقه بنی‌اسرائیل نازل نمود و حقیقت عین عداوت ما است زیرا که نازل کردن کتابها کار ما است و جبرئیل ﷺ بیش از سفارت منصبی ندارد.

﴿وَلَقَدۡ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ «و به تحقیق ما -از مقام عظمت خود- نازل کرده‌ایم بسوی تو.»، ﴿ءَايَٰتِۭ﴾ «آیاتهای قرآنی را.» و هرگز التباس و اشتباهی در آنکه آن آیات نازل کرده‌ی ما است یا نازل کرده‌ی دیگری، گنجایش ندارد زیرا که آن آیات، ﴿بَيِّنَٰتٖ﴾ «دلائل روشن‌اند.» هم از جهت موافقت آن آیات با کتب انبیای پیشین که نزد یهودیان نیز مسلم الثبوت است پس انکار این آیات از اینها نمی‌تواند شد زیرا که متضمن انکار جمیع کتب سابقه است.

---

۱ - أخرجه البزار في «مسنده» (۴ / ۲۲ - ۲۳ / ۳۱۰۱ - الكشف)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ۶۲ / أ) -ومن طريقه الضياء المقدسي في «الأحاديث المختارة» (۴ / ۲۰۶ / ۱۴۲۳) -، والحاكم (۳ / ۶۲۲)، والطبراني في «الكبير» (۱ / ۱۹۵ / ۵۲۰) -ومن طريقه الضياء المقدسي في «المختارة» (۴ / ۲۰۵ / ۱۴۲۲) - وعنه ابن حجر في «نتائج الأفكار» (۱ / ۳۸۲ - ۳۸۳).

۲ - فتح الباري ۹ / ۱۹۷ (كتاب المغازي - باب مرض النبي ﷺ ووفاته) ذكره الهيثمي في «المجمع» (۹ / ۳۷) وزاد فيه «الأسعد جبريل وميكائيل واسرافيل».

﴿وَمَا يَكۡفُرُ بِهَآ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٩٩﴾ «و انکاری نمی‌کنند این آیات را مگر کسانی که در کفر از حد گذشته‌اند.» و هرگز به کتابی از کتابهای سابق ایمان ندارند و از مقتضای عقل و نقل هر دو قدم بیرون نهاده.

و از حضرت حسن بصری ﷺ منقول است که در قرآن مجید هر جا فسق را صفت کافر فرموده‌اند چنانچه در این آیت مراد از آن کفری می‌باشد که به نهایت انجامد و از آن بالاتر کفری متصور نشود و هر جا فسق را صفت اهل ایمان فرموده‌اند مراد از آن ارتکاب کبائر است.[1]

و محتمل است که معنی آیت چنین باشد که این یهودیان اگر چه با جبرئیل ﷺ عداوت دارند و از این جهت در ورطه‌ی کفر گرفتاراند اما این امر موجب کفر به قرآن مجید نمی‌تواند شد زیرا که ما بلاواسطه‌ی جبرئیل ﷺ بر تو معجزات بسیار نازل کرده‌ایم مثل ناله ستون، و اجابت درختان دعوت ترا، و شکایت شتران و آهوان، و سلام کردن سنگها و کوهها بر تو، و جواب و سؤالات اخبار یهود و غیر ذلک، که به هیئات مجموعه موجب تیقن به صحت رسالت تو می‌شود و آن معجزات مرئیه و مشاهده را انکار نمی‌کند مگر کسی که از دائره دین مطلقا خارج باشد و به هیچ دین و آئین گرویده نشود و الا انکار معجزات دیگر انبیاء که زیاده از این معجزات نبوده است او را لازم خواهد آمد.

﴿أَ﴾ «آیا انکار فسق خود می‌کنند.» این یهودیان و می‌گویند که ما از مقتضای عقل و نقل بیرون نرفته‌ایم و مخالف عقل و شرع حرکتی نه کرده‌ایم و اگر شما این انکار را مخالف عقل و نقل می‌فهمید خارج از حساب است که سخن مدعیانه می‌گوئید.

﴿وَكُلَّمَا عَٰهَدُواْ﴾ «و حال این است که هرگاه عهد می‌بندند -با خدا یا با رسول وقت یا با خلق- دیگر عهدی را.» اگر چه در مقدمه سهل باشد.

﴿نَّبَذَهُۥ فَرِيقٞ مِّنۡهُم﴾ «می‌برتابد آن عهد را پس پشت خود فریقی از ایشان.»

چنانچه در عهد این پیغمبر ﷺ نیز بنی قریظه و بنی نضیر بارها به آنجناب عهد بستند که مشرکان را در جنگ مدد نخواهیم کرد و بدخواه شما نخواهیم بود و هربار آن عهد را نقض کردند و از پدران ایشان این معصیت بکثرت و تکرار بوقوع آمده چنانچه در همین

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۴۴).

سوره بارها گذشت ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾. و ظاهر است که نقض عهد هم در شرع حرام و کبیره است و هم مخالف مقتضای عقل و لهذا بر قباحت این امر شنیع همه طوائف بنی‌آدم حتی که بی‌دینان نیز متفق‌اند و مرتکب این جریمه را بدکاری انگارند.

پس فسق ایشان به نقض عهد که مکرر از ایشان بوقوع آمده و می‌آید ثابت شده اگر تفحص حال ایشان را بواجبی کرده آید به همین فعل فاسق نشده‌اند.

﴿بَلْ﴾ «بلکه کفر نیز دارند.» زیرا که ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ «اکثر ایشان ایمان ندارند.»

بکتاب خود که توریت است و مواثیقی را که در توریت موجود است نیز واجب الحفظ نمی‌دانند و محتمل است که در کلمه ﴿بَلْ﴾ از مضمون فریق ترقی منظور باشد یعنی یک فریق چه اکثر ایشان تصدیق نمی‌کنند که نقض عهد هم گناه هست و دلیل بر کفر ایشان بکتاب خود، و خروج ایشان از دائره‌ی دین آن است که اگر ایشان را بکتاب خود ایمان حاصل می‌بود بر دین خود قائم می‌ماندند و هرگز کسی را که موافق آن کتاب سخن گوید یا بر طبق قواعد آن دین دعوت کند انکار نمی‌کردند و در پی ایذای او نمی‌شدند.

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ﴾ «و هرگاه که آمد پیش ایشان پیغمبری.» که آمدن او را دانستند.

﴿مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ «از نزد خدا.» زیرا که معجزات او مانند معجزات انبیای سابق دلیل قوی بر صدق اوست و معهذا.

﴿مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ «آن پیغمبر تصدیق کننده است کتابهای را که همراه ایشان است.»

از توریت و زبور و غیرهما زیرا که از آمدن این پیغمبر در آن کتابها خبر داده‌اند که اگر این پیغمبر نمی‌آمد آن خبرها راست نمی‌شد پس مقتضای حال ایشان این بود که بسبب آمدن این پیغمبر ایمان ایشان به کتابهای خود افزون می‌شد و ایشان بالعکس در کفر افتادند و به کتابهای خود نیز کفر ورزیدند زیرا که ﴿نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ «برتافتند یک فرقه از ایشان که آنها را علم کتاب داده بودیم.» و فی الجمله با معنی آن کتاب ربطی داشتند و آن کتاب را مطابق این پیغمبر شناختند.

﴿كِتَابَ اللَّهِ﴾ «کتاب خدا را.» که از سابق او را کتاب خدا می‌دانستند و به حقّیت مضامین آن کتاب اعتراف می‌نمودند گویا که این فرقه آن کتاب را برتافتند.

﴿وَرَآءَ ظُهُورِهِمۡ﴾ «پس پشت خود.» که اصلا التفاتی به آن ندارند و لفظ و معنی آن را نمی‌بینند و چون کتاب پس پشت باشد اصلا در مطالعه و درس و تکرار بکار نمی‌آید پس ایشان بسبب این حرکت بی‌برکت شدند که ﴿كَأَنَّهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ «گویا که ایشان هیچ نمی‌دانند.» پس جهل مطلق را بر کتاب الهی اختیار نمودند از اینجا معلوم شد که ایشان را به کتاب خود نیز ایمان حاصل نیست.

حضرت سفیان ثوری رحمه الله می‌فرمودند که یهودیان توریت را در غلافهای دیبا و حریر می‌گذاشتند و به زرّ و لاجورد مطلا می‌کردند لیکن حلال او را حلال نمی‌دانستند و حرام او را حرام نمی‌انگاشتند از این جهت حق تعالی ایشان را به برتافتن کتاب الهی وصف فرمود.[1]

مسلمانان را نیز می‌باید که از مانند این عمل بترسند و در پی علم کتاب خود و عمل بمضمون آن باشند. اللّهم ارزقنا.



بیان سحر و مکر شیاطین جن

کاش این یهودیان بر همین قدر اکتفا می‌کردند لیکن ایشان کتاب الهی را پس پشت انداختند.

﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾ «و پیروی کردند آن افسونها و رقیه‌ها را که تلاوت می‌کردند شیاطین جن و انس.»

﴿عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَ﴾ «در عهد پادشاهیت حضرت سلیمان علیه السلام.» و قصه‌اش چنان بود: که حق تعالی حضرت سلیمان علیه السلام را پادشاهی عام داده بود بر جن و انس و جانوران وحشی و باد و دیگر مخلوقات، پس در وقت ایشان شیاطین جن نیز به صورت آدمیان متشکل شده در کارهای شاقه مثل غواصی و سنگ‌تراشی و بنائی عمارت بلند و ساختن حوض‌ها و قلعها و تصویرات عجیب و نقش‌های غریب مصروف می‌ماندند چنانچه در جاهای دیگر از قرآن مجید مذکور است و به این جهت اختلاط آدمیان با جنیان بی‌پرده رو داده بود با هم نشست و برخاست می‌کردند و شیاطین جن به حضور آدمیان اعمال عجیب و

---

۱ - ینظر: «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۰۵۴، «البغوي» ۱/ ۱۲۶.

غریب خود را اظهار می‌نمودند افسونهائی که مشتمل برشرک صریح بود مثل اسمای بتان و نامهای شیاطین سلف که در اغوا و کفر مقتدا گذشته‌اند پیش آدمیان می‌خواندند و بسبب خواندن آنها عجائب بسیار ظاهر می‌شد به دو جهت:

اول: آنکه خلقت جن از خلقت آدمی تفاوت بسیار دارد پس برای گمراه کردن آدمیان شیاطین الجن به شنیدن آن افسونها چیزهای دور و دراز می‌آوردند و گردن کسی را می‌شکستند و پای کسی را بند می‌کردند و در شکم کسی درآمده درد می‌نمودند و در بعضی احیان برشخصی از اشخاص بنی‌آدم تاثیرمکروه می‌انداختند و چون آن افسون برو خوانده می‌شد رها می‌کردند تا آدمیان معتقد تاثیرآن افسون‌ها شده تعظیم آن بتان و آن پیشوایان شیاطین کردند و ظاهراست که افعال جنیان نسبت به افعال آدمیان حکم خوارق عادات دارند.

دوم: آنکه ارواح بعضی امراض در شرارت و خباثت حکم جنیان پیدا کرده‌اند که بالطبع ناله و پرستش خود را دوست می‌دارند و می‌خواهند که مردم بسوی ما رجوع آرند شیاطین الجن در بعضی افسونها التجا به آن ارواح و کلمات تعظیم مفرط نسبت به آن ارواح به آدمیان تعلیم می‌نمودند و بجا آوردن سجده و قربان برای آن ارواح و دیگر افعال تعظیمه را از شرایط خواندن آن افسون می‌ساختند تا آدمیان در شرک ضلالت گرفتار شوند و آثار عجیب براین عمل مترتب می‌شد و رفته رفته این عمل شنیع ایشان رایج و مشهور گشت تا آنکه حضرت سلیمان علی نبینا و علیه الصلوة والسلام نیزبرآن مطلع شدند و آصف بن برخیا را که وزیرایشان بود حکم فرمودند که شیاطین را حاضرکرده آنچه پیش ایشان از این باب است همه را جمع نموده در چند دفترنویسانیده زیرکرسی من دفن نمائید و من بعد تقید کنید که شیاطین و آدمیان با هم نشست و برخاست نکنند و راه تعلیم و تعلم با هم مسلوک ندارند.

تا وقتیکه حضرت سلیمان زنده بودند همین اسلوب گذشت بعد از وفات حضرت سلیمان و آصف بن برخیا، شیاطین پیش مردم چنان اظهار کردند که حضرت سلیمان به زور سحراین همه مملکت حاصل کرده بودند که باد و وحوش و جن و انس برای ایشان مسخربودند و آن همه سحرخود را زیرکرسی خود مدفون کرده گذاشته رفته‌اند حالا تدبیر

این است که آن مکان کافته آن کتابها را برآرید و موافق آن عمل نمائید تا مانند حضرت سلیمان از دست شما نیز عجائب و غرائب ظهور نماید مردم به اغوای شیاطین آن کتابها را برآوردند و آن افسونها را خواندن گرفتند و خواص عجیبه را در آن یافتند تا آنکه اشتغال به توریت و علوم این مطلق موقوف شد و همگی همت ایشان بر تحصیل علم و سحر و افسون‌گری مصروف شد تا وقتیکه شیاطین را اغوای اینها منظور بود اطاعت آن افسونها خوب می‌کردند و آثار هم بسیار بخوبی مترتب می‌شد هرگاه شیاطین دیدند که اینها در قعر ضلالت افتادند و از کتب الهیه اعراض تمام نمودند از اطاعت آن افسونها تن زدند و دست کشیدند و آن آثار کم شدند گرفت پس بسبب این حادثه به چند وجه مضرت عظیم در دین یهودیان راه یافت.[1]

اول: اعراض از کتابهای الهی که مایه علاج امراض روحانی بود.

دوم: اعتقاد تاثیر نامهای بتان و اسلاف شیاطن و بجا آوردن نذور و قربان برای آنها که صریح کفر و شرک است.

سوم: سوء ظن در حق حضرت سلیمان علی نبینا وعلیه السلام تا آنکه انکار نبوت ایشان کردند و گفتن گرفتند که سلیمان ساحری بود پُرکار.

چنانچه ابن جریر از شهربن حَوْشَب روایت کرده است که یهودیان با هم می‌گفتند که به بینید محمد را که حق را به باطل خلط می‌کند و سلیمان ﷺ را همراه انبیاء مذکور می‌نماید حال آنکه سلیمان ﷺ ساحری بود که به زور سحر بر پشت باد سوار می‌شد حق تعالی آن دو فعل شنیع را که از یهودیان سر بر می‌زد یعنی اعراض از کتب الهیه و اعتقاد تاثیر اسمای اصنام و شیاطین، نکوهش فرموده[2] و امر سوم را که گمان ساحری حضرت

---

۱ - أخرج هذه القصة النسائي في «تفسيره» ۱/ ۱۷۹، الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۴۷ ولفظه مختصر، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۹۷ وقد ذكرها الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۰۵۷، وعزا القصة للكلبي. وذكرها أيضًا في «عروس المجالس» ص ۴۳، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۳۵. و رواه ابن جرير في «تفسيره» مطولًا عنه ۱/ ۴۴۴ - ۴۴۵، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۱۸۶ من طريق أسباط عن السدي، وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۲۱ - ۱۲۲، وروى الحاكم ۲/ ۲۶۵، والواحدي بسنديهما عن ابن عباس نحوًا من هذا وصححه الذهبي. وينظر: «التفسير الصحيح» ۱/ ۲۰۵ - ۲۰۶. ذكر الدكتور بشير حكمت ياسين في كتاب «التفسير الصحيح» ۱/ ۲۰۵ - ۲۰۶ .

۲ - الطبري ۱/ ۴۹۵- ۴۹۶.

سلیمان بود به این عبارت رد نمود که ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ «و هرگز کافر نبوده سلیمان.» به اعتقاد و تأثیر اصنام و شیاطین و بجا آوردن نذور و قربان برای آنها که موقوف علیه سحر است[۱] زیرا که او پیغبری بود از پیغمبران به اقرار جمعی کثیر از یهود، و عصمت پیغمبران از کفر، قطعی است بلکه بدیهی است چه منصب نبوت با کفر منافات صریح دارد و بعثت انبیاء برای دفع کفر است اگر خود نبی کفرورزد نقص عرض بعثت او لازم آید.

﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ﴾ «و لیکن شیاطین.»

جن و انس که بحضور سلیمان به دیدن معجزات او ایمان آورده بودند و در گروه مسلمانان داخل شده بودند و در جوهر نفوس ایشان شرارت و کفر مخمر بود بعد از وفات او به مقتضای خبث کامن خو، ﴿كَفَرُواْ﴾ «کافر شدند.» و تهمت دورغ بر سلیمان ﷺ بستند که او نیز اعمال سحر می‌نمود و بسبب همان اعمال خبیثه جن و انس و وحوش و طیور و باد و دیگر مخلوقات را مسخر و رام ساخته بودند و براین گفتن و اعتقاد کردن قناعت نکردند بلکه شروع کردند که ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ «تعلیم می‌کردند مردم را اعمال سحر.» تا مردم دیگر را هم در رنگ خود کافر و ساحر سازند و مردم بافتراء و دروغ آنها فریب خورده گمان کنند که عمل سحر، بدی ندارد و الا همچو پیغمبر عالی‌قدر چرا به آن مشغول می‌شد.

بیان اقسام سحر و احکام آنها

در اینجا باید دانست که حکم سحر مختلف است اگر در سحر قولی یا فعلی که موجب کفر باشد مثل ذکر نام بتان و ارواح خبیثه به تعظیمی که شایان حضرت رب العزت است مثل اثبات عموم علم و قدرت و غیب‌دانی و مشکل‌گشائی یا ذبح لغیرالله یا سجده لغیرالله و غیرذلک واقع شود بلاشبهه آن سحر کفر است و صاحب آن مرتد می‌شود و همچنین کسی که این نوع سحر برای مطلبی از مطالب خود بکناند دیده و دانسته کافر می‌گردد و احکام ارتداد بر او جاری است.

اگر مرد است: او را سه روز مهلت باید داد تا توبه کند و از آن قول و فعل تبرّا نماید و بعد از سه روز اگر توبه از وی درست نشد او را باید کُشت و باید برتافت و در مقابر مسلمین او

---

۱ - «تفسیرالثعلبي» ۱/ ۱۰۶۰. «المفردات» للراغب ۴۳۵.

را دفن نباید کرد و به آئین مسلمین او را تکفین و تجهیز نباید کرد و برای او فاتحه و درود و صدقات نباید فرستاد.[۱]

و اگر زن است: نزد امام شافعی ﷺ او را هم به دستور مردان بعد از مهلت سه روز باید کشت و نزد امام اعظم ﷺ حبس مؤبد باید نمود تا توبه نصوح نماید.[۲]

و اگر در سحر قولی یا فعلی موجب ارتداد و کفر نباشد لیکن صاحب آن دعوی می‌کند که من بسحر خود می‌توانم کار خدائی کنم مثلا تغییر صورتهای آدمیان به صورتهای جانوران یا سنگ را چوب و چوب را سنگ می‌توانم کرد یا کار پیغمبران و معجزات ایشان توانم کرد مثل طیران در هوا یا قطع مسافت یک ماه در یک لمحه پس وی نیز کافر و مرتد می‌گردد نه بنفس سحر بلکه به جهت این دعوی.

و اگر می‌گوید که این اعمال مرا خاصیتی است که به سبب آن قتل نفس یا بیمار کردن صحیح و صحیح ساختن بیمار و ترسانیدن امن و افساد و تخیل می‌توانم کرد پس این سحر، تزویر و فسق است و صاحب آن مردود و فاسق اگر به سحر خود اهلاک نفس معصومه نماید مانند قطاع الطریق و خناق او را باید کشت زیرا که ساعی بالفساد است و در میان ساحر و ساحره در این باب فرقی نیست این است آنچه امام فخرالدین رازی و دیگر علمای حنفیه رحمهم‌الله منقح کرده‌اند.[۳]

و در روایتی از امام اعظم ﷺ چنین آمده که چون کسی را معلوم کنند که سحر می‌کند و به اقرار یا بینه این معنی ثابت شود او را باید کُشت و طلب توبه از وی نباید نمود و اگر بگوید که من ترک سحر می‌کنم و توبه می‌نمایم سخن او را قبول نباید داشت. آری اگر بگوید که من سابق سحر می‌کردم و از مدتی این شغل را ترک کرده‌ام قول او قبول باید داشت و از

۱ - فتح القدير ۴ / ۴۰۸، وابن عابدين ۱ / ۳۱ و ۳ / ۲۹۵، ۲۹۶. المبسوط ۱۰ / ۱۰۶، والأم ۶ / ۱۵۴، انظر: ص ۱۳۲ من تفسير ابن كثير. ط - بيت الأفكار.

۲ - التفسير الكبير(۳ / ۶۲۸) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ۵۰۵. تفسير ابن كثير، ص ۱۳۲، ط - بيت الأفكار. المغني مع الشرح الكبير، له (۱۰/ ۱۱۶).

۳ - انظر: التفسير الكبير(۳ / ۶۱۷ إلي ۶۳) وينظر: السحر والسحرة من منظار القرآن والسنة، إبراهيم كمال أدهم، دار الندوة الإسلامية، بيروت، ۱۴۱۱هـ - ۱۹۹۱م. الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، وحيد عبد السلام بالي، دار ابن الهيثم، القاهرة، د. ت. عجائب الزمان في أخبار عبادة الشيطان. د/عبد الحميد هنداوي، مكتبة الصحابة، الشارقة، الطبعة الأولى ۱۴۱۸هـ-۱۹۹۸م.

خون او باید درگذشت.

و نزد امام شافعی رحمه الله اگر شخصی سحر کرد و بسبب سحر او مسحور مُرد از ساحر باید پرسید اگر اقرار نماید که من او را سحر کرده بودم و سحر من در غالب احوال می‌کشد بروی قصاص واجب می‌شود و اگر بگوید که من او را سحر کرده‌ام لیکن سحر من گاهی می‌کشد و گاهی نمی‌کشد پس این قتل شبه عمد شد احکام شبه عمد جاری باید ساخت. و اگر بگوید که من دیگری را سحر کرده بودم اتفاقا نام این با نام او موافق افتاد یا گذر او در موضع سحر افتاد و در وی تاثیر کرد پس این قتل خطا شد احکام خطا بروی جاری می‌شود.[1]

یک شبهه و جواب آن

و در اینجا شبهه‌ایست که اکثر بخاطر می‌رسد و حاصلش آنکه افعال خارقه‌ی عادت که محض بقدرت الهی صدور می‌یابند اکثر اوقات از اولیاء بظهور می‌رسد مثل تقلیب اعیان و تبدیل صورتها و همچنین آن افعال که شبیه به معجزات پیغمبران‌اند مثل احیای موتیٰ و قطع مسافت طویله در یک ساعت و مانند آن نیز از اولیاء کثیرالوقوع است و احوال نویسان آن اولیاء آن افعال را در کرامات و مناقب آن اولیاء می نویسند اگر نسبت فعل الهی بغیر، کفر باشد در اینجا هم کفر لازم آید و اگر نظر به سببیت ظاهری که آن غیر دارد کفر نباشد پس در حق ساحر چرا حکم به کفر کرده‌اند بلکه در حال دعوتیان و عزائم خوانان که به سیفی و دعوت امثال این عجائب بسیار ظاهر می‌کنند مشابهت تمام با ساحران به هم می‌رسد، وجه فرق چیست؟

جوابش آنکه افعال خارقه‌ی عادت خواه شبیه به معجزات پیغمبران باشند خواه از جنس دیگر همه مقدور قدرت الهی‌اند و به اراده و ایجاد او صادر می‌شوند و در افعالی که از دست اولیاء ظاهر می‌شوند و افعالی که از ساحران صادر می‌گردند در این باب فرقی نیست فرق آن است که اولیا و دعوتیان و عزائم خوانان، آن افعال را نسبت بغیر خدا نمی‌کنند بلکه بقدرت او تعالی یا خواص اسمای او تعالی نسبت می‌نمایند پس شرکی لازم نمی‌آید و ساحران آن افعال را نسبت بغیر خدا از ارواح خبیثه و پیروان و خواص افسون‌ها و اسمای اصنام می‌نمایند و لهذا آن افعال را در قابوی خود می‌دانند و در حکم خود می‌انگارند و بر

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۴۹).

آن افعال اجرات می‌گیرند و حلوان می‌خواهند و نذور و قرابین برای آن ارواح خبیثه و آن اصنام باطله درخواست می‌کنند پس شرک صریح لازم می‌آید و موجب کفر می‌گردد به مشابه‌ی آنکه افعال عادی الهی را مثل بخشیدن فرزند و توسیع رزق و شفای مریض و امثال ذلک را مشرکان نسبت به ارواح خبیثه و اصنام می‌نمایند و کافر می‌شوند و موحدان از تاثیر اسمای الهی یا خواص مخلوقات او می‌دانند از ادویه و عقاقیر[1] یا دعای صالحان بندگان او که هم از جناب او در خواسته انجاح مطالب می‌کنانند می‌فهمند و در ایمان ایشان خلل نمی‌افتد کذا هذا.[2]

بیان حقیقت سحر و اقسام او که کدام حرامست و کدام جائز است

آمدیم برآنکه حقیت سحر چیست و اقسام او چند است و کدام قسم او موجب کفر است و کدام موجب فسق و کدام مباح که در شریعت جائزاست تفصیل این مبحث طولی می‌خواهد.

مجملش آنکه حقیقت سحر حاصل کردن قدرت است بر افعال عجیبه خارقه‌ی عادت به مزاولت اسباب خفیه بی‌توسل بجناب الهی به دعاء یا تلاوت اسمای او تعالی و بی‌نسبت آن افعال بقدرت او تعالی. و چون اسباب خفیه در عالم چند قسم است سحر نیز چند قسم شد. و ضبط آن اقسام آن است که سبب خفی، یا تاثیر روحانیات است یا تاثیر جسمانیات. و روحانیات یا روحانیات کلیه‌ی مطلقه‌اند مثل روحانیات کواکب و افلاک و روحانیات عناصر یا روحانیات جزئیه خاصه‌اند مثل روحانیات امراض و جن و شیاطین و نفوس مفارقه‌ی بنی‌آدم که آن نفوس را بعد از تسخیر در کار خود در لغت هندی «بیر» نامند بکسر باء الموحدة و سکون الیاء. و جسمانیات یا بسبب ترکیب و اجتماع کیفیات تاثیر عجیب می‌نمایند یا بسبب خواص یعنی به مقتضای صور نوعیه بی‌توسط کیفیات مثل جذب مقناطیس آهن را باز طریق تحصیل مناسبت با روحانیات و استجلاب تاثیر آنها،

---

۱ - داروها، گیاهان دارویی.

۲ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۴۶) - التفسیر الکبیر(۳ / ۶۲۰)راجع: الإنصاف في حقیقة الأولیاء ومالهم من الکرامات والألطاف، للصنعاني.

یا ذکر اسمای آنها و التجا بسوی آنها است به شرایط معتبره. یا تصویر هیاکل و ساختن صورت‌های مناسبه و کردن عملهای مرغوبه‌ی آنها یا تلاوت کلامی که مفردات آن کلام بی‌ملاحظه‌ی ترکیب اشاره می‌کند به عظمت روحی از ارواح یا فعل عجیبی که از او در وقتی از اوقات سربرزده و زبان خاص و عام را به مدح و ثنای او جاری ساخته. پس اقسام سحر نظر به این شقوق تعدد کثیر پیدا کرد و اما آنچه رایج و معمول است، چند قسم است:

یک قسم از آن که عمده اقسام است سحر کَلْدَانِيِّينَ و سحر بابل است که حضرت ابراهیم علی نبینا و علیه الصلوة والسلام برای رد مذاهب و ابطال عقیده ایشان مبعوث شده بودند و اصل این علم مأخوذ از هاروت و ماروت است که اهل بابل آن را از ایشان آموخته بکار بردند و در وی تعمق بسیار نمودند و کلدانیین که سکنه بابل بودند خیلی مشغول این علم بودند.[۱]

بیان شش نوع طلسم ساکنان بابل

در تواریخ معتبره نوشته‌اند که حکمای بابل در عهد نمرود در شهر بابل که تختگاه او بود شش طلسم ساخته بودند که عقول و اوهام در ادراک آنها حیران بودند.

اول: آنکه بطی از مس ساخته بودند که هرگاه جاسوسی یا دزدی در آن شهر آمدی از آن بط آوازی برآمدی که تمام اهل شهر آن آواز را می‌شنیدند و می‌دانستند که مقصود او چیست و آن جاسوس و دزد را می‌گرفتند.

دوم: آنکه طبلی که هر که را چیزی گم می‌شد نزد آن طبل می‌آمد و چوب نقاره بر آن می‌کوفت از آن طبل آواز می‌برآمد که فلان چیز تو در فلان جا است و بعد از تفحص همچنان می‌برآمد.

سوم: آنکه آئینه که برای معرفت حال غائب ساخته بودند هرگاه در آن آئینه صاحب غرض نگاه می‌کرد خیال غایب او در آن آئینه نمودار می‌شد و در شهر یا در صحراء یا در کشتی یا در کوه، صورت او به حالی که آن غائب در آن حال می‌بود مشاهده می‌کرد اگر بیمار یا صحیح یا فقیر یا مالدار یا مجروح یا مقتول می‌بود همچنان نمودار می‌شد.

---

۱ - التفسیر الکبیر(۳ / ۶۱۹).

چهارم: آنکه حوضی که در هر سال یک روز برلب آن حوض جشنی ترتیب می‌دادند و اعیان و اشراف شهر حاضر می‌شدند و هر کس هرچه می‌خواست از شربتها و افشورها می‌آورد و در آن حوض می‌ریخت چون ساقیان برآن حوض برای نوشانیدن مردم می‌استادند و از حوض می‌کشیدند برای هر کس همان برآمدی که خود آورده بودی.

پنجم: آنکه تالابی که برای قطع خصومات و فیصل قضایا ساخته بودند اگر دو کس را با هم منازعت در میان می‌آمد و حق از باطل جدا معلوم نمی‌شد برسر آن تالاب می‌آمدند و در آن تالاب می‌درآمدند هرکه برحق می‌بود آب تالاب پائین ناف او می‌شد و هرکه برباطل می‌بود آب تالاب بالای سر او می‌گشت و او را غرق می‌کرد مگر آنکه برای حق گردن نهادی و از دعوی باطل خود باز آمدی آنگاه نجات می‌یافت.

ششم: آنکه بر در سرای نمرود درختی نشانده بودند که زیر سایه او مردم دربار می‌نشستند و هر قدر مردم افزون می‌شدند سایه آن درخت نیز پهن‌تر می‌شد تا آنکه به عدد یک لکهه می‌رسیدند سایه هم همان قدر افزون می‌گشت و چون از این عدد یک کس زیاده می‌شد سایه مطلق نمی‌ماند و همه در آفتاب می‌نشستند و نمرود که بادشاه آنها بود نیز در این باب توغل بسیار داشت.

گویند که این سحر مشکل‌ترین انواع است و تحصیل آن صعوبتی تمام دارد و بعد از آنکه کسی را وصول به حقیقت این صناعت میسّر شود هرچه خواهد از اظهار مخالف عادت یا منع موافق عادت می‌تواند. چنانچه معالجه امراضی که اطبا از آن عاجز باشند مثل برص و جذام و زمانت و عشق مبرح همه از او می‌تواند شد زیرا که او به استعانت روحانیات تدبیر می‌کند و طبیب به استعانت جسمانیات.[1]

و کُنه این صنعت آن است که هر جسم از فلک گرفته تا عناصر و موالید روحی دارد که مدبر اوست و تاثیرات اجسام همه به طفیل ارواح‌اند و چون ارواح تمام عالم نزد این کس مسخر شدند گویا مالک جهان شد پس بی‌ممارست جنگ و قتال قهر دشمنان و قمع مفسدان از او ممکن است چنانچه ارسطو از حکیم برهماطوس و بیداغوس نقل کرده که

---

۱ - ینظر: التفسیر الکبیر(۳ / ۶۲۴) مقدمة ابن خلدون، ص۴۹۷. یاقوت حموي في معجم البلدان (۱/ ۳۰۹) دایره المعارف قرن بیستم، ۵ج، ص۶۵.

در شهر بابل در میان این هردو کس منازعت افتاد بیداغوس گفت که ترا با من چه قسم طاعت مقاومت باشد که مریخ و زحل از مقاومت من عاجزاند برهماطوس چون این کلام شنید نیرنج محرق ساخته استعانت به روح مریخ نمود و بیداغوس را بسوخت و بی جنگ و قتال شر او دفع شد و در بلاد دیگر نیز همین قسم قصها نقل می‌کنند.

چون حضرت ابراهیم ﷺ پیدا شدند حق تعالی ایشان را اجسام و ارواح نمود و همه را در دست قدرت او تعالی مجبور و بی‌اختیار دیدند و از هرهمه روی خود را گردانیده متوجه بذات واحد حقیقی گشتند چنانچه در سوره انعام بیاید ان شاء الله من قوله تعالی: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ تا قوله ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾.

نمونه دعوت اهل بابل ارواح کواکب را

و این نوع سحر کفر صرف و شرک محض است زیرا که در شرایط این سحر که پانزده‌اند نوشته‌اند:

اول: شرایط این است که ارواح را بر دلها مطلع داند و هرگز گمان عجز و جهل در حق آنها نکنند و الّا آن ارواح اجابت نکنند و به مطلب نرسانند و نیز در کیفیت دعوت روحانیات کواکب می‌نویسند که ابتدا به دعوت قمر کنند زیرا که او اقرب به عالم سفلی است و بوسیله او دعوت عطارد و علی هذاالقیاس و در الفاظ دعوت قمر می‌نویسند که بگوید: (**ایها الملک الکریم والسید الرحیم ومرسل الرحمة ومنزل النعمة**) و در دعوت عطارد چنین گوید: (**کل ما حصل لی من الخیر فهو عنک وکل ما یندفع من الشر منی فهو منک**). و نیز گوید: ((**ایها السید الفاضل الناطق العالم بخفیان الامور المطلع علی السرائر**) **علی هذا القیاس**). در دعوات کواکب دیگر. و ظاهر است که این اعتقاد و این قول منافی اسلام و توحید و ملت حنفی باشد.

در اینجا باید دانست که اهل بابل به تسلیم هاروت و ماروت طریق تسخیر و استعانت به جمیع روحانیات کلیه و جزئیه و علویه و سفلیه و فلکیه و عنصریه و بسطیه و مرکبه می‌دانستند و به عمل می‌آوردند حتی که روحانیات امراض و مذاهب دیگر روحانیات را

نیز تسخیر می‌کردند و به آنها اتصال هم می‌رسانیدند و اعمال عجیبه حادث می‌کردند اما یونانیان از ایشان بر طریق تسخیر روحانیات علویه اکتفا نمودند و چنین فهمیدند که چون روحانیات علویه مسخر شدند دیگر حاجات تسخیر روحانیات سفلیه نماند که روحانیات سفلیه را غیر از قبول و تاثیر منصبی نیست فاعلیت و تاثیر مخصوص به علویات است.

و قدمای هندیان جمیع روحانیات را تسخیر می‌کنند و از هریک کاری که متعلق به اوست می‌گیرند.

مصرع: (وللناس فیما یعشقون مذاهب)

پس سحر بابلی امروز در هندیان موجود است و یونانیان بر بعضی از آن اکتفا کرده‌اند.

و قسم دوم: از آن سحر تسخیر جن و شیاطین است خاصةً و آن سهل الحصول و کثیرالرواج است و در این تسخیر به کبرای جن مثل «بهوانی» و «هنوان» و امثالها التجا کردن و تضرع و الحاح نمودن و نذور و قربان برای آنها گذارانیدن و عطریات مناسبه را در مواضع حضور آنها نهادن ضرور می‌افتد و کفر صریح لازم می‌آید.

و قسم سوم: از آن پیدا کردن «بیر» است و در این سحر ضرور می‌افتد که اول انسانی را که قوی القلب والجثه مرده باشد تفحص نمایند بعد از آن روح او را به خواندن بعضی الفاظ که مشتمل بر ذکر کبرای شیاطین می‌باشند و تعظیم مفرط نسبت به آنها در آن بیان می‌کنند و به خود منجذب سازند و به قوت آن الفاظ و نهادن نذور و هدایا، آن روح را در حکم و قابوی خود کنند بحدی که مانند غلام یا نوکر به هرچه مأمور فرمایند سرانجام دهد.

پس این عمل هم یا مستلزم کفر است یا قریب به سرحد کفر می‌رساند و غالبا این قسم ارواح که به مددگاری امور شهوانیه و غضبیه متوجه شوند نمی‌باشند الّا از جنس خبث مثل هنود یا فساق پس مخالطت خباثت نیز در این عمل لازم می‌آید.

و قسم چهارم: از آن افساد و تخیل است که به توسط بعضی ارواح جنیان در خیال شخصی تصرف نمایند تا او را آنچه موجود نیست بنظر آید یا از صورتهای هائله‌ی متخیله خود بترسد یا حرکات غیرواقعه را واقع پندارد و این نوع را نظربندی و خیال‌بندی نامند و در قصه سحره فرعون از آیت: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ همین نوع سحر مفهوم می‌شود.

و این نوع سحر اگر در مقابله معجزه برای دفع دلالت آن کرده می‌شود یا در مقابله اولیاء برای معارضه آنها به عمل آرند حرام و کبیره است و هم چنین اگر بسبب این خیال بندی کسی را دغا دهند و از عرض و مال او خیانت نمایند نیز کبیره می‌شود.

و این نوع سحر بنفسه کفر نیست لیکن در وقتی که تصرف در خیال شخصی می‌نمایند از التجاء به ارواح جنیان یا ذکر اسمای کبرای جن ضرور می‌افتد اگر آن التجا و ذکر مقرون به تعظیم مفرط شود، کفر لازم آید.

و قسم پنجم: سحر اصحاب اوهام است که سابق در هنود رواج بسیار داشت و حالا نام و نشانی از آن موجود نیست و آن را تعلیق الوهم نیز گویند. و طریقه‌اش چنان است که صورت واقعه مطلوبه را مصور کرده پیش نظر داشته وهم را به تحصیل آن متعلق کنند و شرایط این تعلیق از تقلیل غذا و اعتزال از اختلاط مردم و غیرهما بعمل آرند تا آن مطلوب حاصل شود.

و حکم این قسم آن است که اگر غرضی مباح به آن قصد نمایند مثل تفریق بین الزانیین یا اهلاک ظالمی و کافری، مباح است و اگر غرضی ممنوع به آن قصد نمایند مثل تفریق بین الزوجین یا اهلاک معصومی، حرام است. بالجمله حکم مباشرت فعل دارد و فی نفسه قبیح نیست.

و قسم ششم: سحر نیرنج است یعنی به سبب خواص اشیاء فعلی عجیبی صادر نمایند و آن خواص هر کس را معلوم نباشد مثل آنکه چون خواهند که از انگشتان آتش برافروزند قدری نوره‌ی کابلی به سرکه ترکرده قدری کف دریا به آن بیامیزند و در انگشت بمالند و نفط بر آن مقام بریزند پس اگر در مجلسی که شمع یا چراغ در آن می‌سوزد آن انگشتان را پیش چراغ برند آتش درگیرد و انگشت نسوزد.[1]

و قسم هفتم: سحر حیل است که به استعانت آلات عجیبة الصنعة امور غریبه حادث کنند و اتخاذ آن آلات بیشتر بر تعمق و ریاضیات مبنی می‌باشد مثل حیل بنی‌موسی و آلات ساعت شناسی که فرنگیان می‌سازند.

و قسم هشتم: سحر شعبده‌باز و دست چالاکی است که زنان و مردان بسیار برای

---

۱ -انظر: موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السیادة، لطاش کبری زاده (علم النیرنجات) ص ۹۷۳.

متعجب ساختن مردم به عمل می‌آرند و سبب خفی در این نوع سحر حرکات خفیه و تبدیل امثال به سرعت است.

و این هر سه قسم سحر نه کفر است و نه حرام مگر آنکه غرضی فاسد قصد کنند پس به آن قصد حرمت متحقق گردد.[1]

و در این جا باید دانست که اکثر اقسام سحر را اذکیای امت مصطفویه علی صاحبها الصلوة والتحية اصلاح نموده و کفر و شرک را از آن دور کرده استعمال کرده‌اند.

پس اصلاح قسم اول: دعوت علوی است که ملائکه علویه را به آن تسخیر می‌کنند اما به استعانت اسمای عظام الهی و آیات فرقانی.

و اصلاح قسم دوم: عزائم و دعوت سفلی است که موکلات ارضیه و جنیان را مسخر می‌کنند اما به استعانت اسماء و آیات بی‌شائبه کفر و شرک یا تعظیم غیرالله بلکه به حکومت و استیلاء.

و اصلاح قسم سوم: تحصیل ربط به ارواح طیبه‌ی صلحاء و اولیاء است که اکثر اویسی مشربان به عمل می‌آرند و در حوایج خود و دیگر خلق به آن منتفع می‌شوند و در طریق تحصیل آن نیز طهارت و تلاوت و ارسال ثواب صدقات برای آن ارواح منظور می‌دارند.

و اصلاح قسم چهارم: عقد همت است که از مشایخ کبار و اولیای ابرار برای حل مشکلات بوقوع آمده و آن تعلیق هم متکیف به کیفیت عظمی است که به سبب استغراق در ملاحظه اسمی از اسمای الهی دست داده که سراسر مبنی بر نزاهت روح و ترقی آن از

---

۱ - ینظر: بیان أنواع السحر، وعلاقتها بما يسمى (علومًا روحانية) ومما اشتهر من تلك المصنفات: كتاب (غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم) ألفه صاحبه المجريطي: أبو القاسم مَسْلمة بن أحمد القرطبي [المتوفى سنة ۳۹۵هـ]، في السحر على طريقة اليونان، فرغ منه سنة ۳۴۸هـ، ذكر فيه أنواع الطلسمات وفنون أنواع السحر، ورتبه على أربع مقالات، قال فيه: جمعت هذا الكتاب من ۱۳۴ كتابًا للحكماء ونَقَّحْتُه في مدة ستة سنين] . انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (۳۰۰/۴)، وكتاب (سحر النَّبط) لابن وحشية وهو أحمد بن علي، أبو بكر (المتوفى ۲۹۶هـ)، انظر: معجم المؤلفين لعمر كحالة (۲۳/۲).

(جمهرة في علم السحر على طريقة العرب والقِبْط) للخوارزمي: المنصور بن علي، أبو نصر (المتوفى ۴۲۵هـ). انظر: دائرة المعارف الإسلامية (۳۶۵/۳). وكتاب (العمياء في علم السحر على طريقة العرب والعبرانيين)، لخلف بن يوسف الدَّسْتُميساني، لا يُعرف زمن وفاته. انظر: هديَّة العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (۳۴۸/۱) وقد ذكر القرافي في «أنوار البروق في أنول الفروق» ۴ / ۱۳۷، أقسام السحر وأحكامه، وذكر القرطبي في «تفسيره» ۲ / ۳۹.

عالم ادناس و الواث است.

و اصلاح قسم پنجم: تعمق است در خواص آیات و اسماء و ارقام و اعداد آنها و ترکیب بعضی با بعضی و تصویر اوفاق مبارکه که بر قراطیس مختلفه و الواح متفاوتة الخواص یا مطلبی از مطالب محموده را به آن تحصیل نمایند چنانچه در کتب تعویذات و خواص اسماء و سور قرآن مع القیود و الشروط و در کتب تکسیر مبسوط و مشروع است و به تبعیت این علم در خواص اشیای دیگر از عنصریات و خواص بروج و درجات و شرف وبال نیز تعمقی می‌کنند و در آن ذکر الله را ممزوج می‌سازند.

بالجمله وجه قبح سحر همین است که منجر به کفر و شرک و اعتقاد تاثیر کواکب و ارواح مدبره یا ارواح خبیثه و شیاطین می‌گردد و موقوف بر التجاء الی غیرالله و انهماک در دیدن اسباب به نهجی که از مطالعه‌ی قدرت سبب غافل سازد، می‌شود.

و چون این وجه قبیح بالکلیه زائل شود پس مدار حل و حرمت بر اغراض مقصوده می‌باید (ان خیرا فخیر وان شرا فشر).

و سحر یهود غالباً استعانت به ارواح شیاطین و ذکر اسمای آنها بود یا تلاوت رقیه های مهملة المعانی و تصویر صورتهای مرغوبه و مرهوبه و لهذا آن را در مقام نکوهش یاد فرمودند و اینها اکتفا نمی‌کردند بر آنچه از شیاطین در عهد حضرت سلیمان ﷺ گرفته بودند بلکه تتبع می‌کردند و می جستند.

﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ﴾ «و آن سحر را که نازل شده بود بر آن دو فرشته که در بابل بودند نام آنها هاروت و ماروت.» و آن قسم اول از سحر بود که مذکور شد و صریح کفر و محض شرک است زیرا که ارواح مدبره‌ی عالم را همرنگ خدا دانستن است و نسبت به آنها افعالی که خاص برای او تعالی است از حمد و ثناء و اعتقاد عموم علم و قدرت و غلبه و عظمت بجا آوردن است بخلاف تسخیر جن و شیاطین و خواندن افسون های محمولة المعانی که احتمال تسخیر استیلای و قهری به هم دارد و معانی آن افسونها محتمل صحت و فساد هر دواند اقدام بر شرک صریح وکفر ظاهر در آن قسم ثابت نمی‌شود.

قصه هاروت و ماروت

و فرق در سحر هاروت و ماروت و در سحر کلدانیین و اهل بابل که از آنها آموخته بودند آن بود که هاروت و ماروت را این قدرت هم عطا شده بود که به مجرد تأثیر آنها بدون کشیدن اعمال شاقه در تسخیر ارواح اتصالی به روحی خبیث حاصل می‌شد و اثر آن اتصال در جوهر روح طالب مستقر و راسخ می‌گشت و به هیچ تدبیر زائل نمی‌گشت و کلدانیین و اهل بابل در حاصل کردن مناسبت و اتصال به ارواح مشقتها می‌کشیدند و ریاضتها می‌نمودند و خلوتها می‌گزیدند و باز هم آن استقرار و رسوخ میسر نمی‌شد.

دلیل تأثیر قوی هاروت و ماروت

شاهد این تاثیر قوی هاروت و ماروت آن است که حاکم به سند صحیح و بیهقی در سنن خود از حضرت ام‌المؤمنین عائیشه صدیقه ﷺ روایت آورده که ایشان فرمودند که زنی از اهل دومة الجندل بعد از وفات آنحضرت ﷺ قدوم کرد و آنحضرت ﷺ را می جست و می‌گفت که مرا از آن جناب چیزی پرسیدنی بود افسوس که ایشان رحلت فرمودند چون پیش من رسید از او پرسیدم که باری حاجت خود و سؤال خود بگو او گفت که مرا شوهری بود که با من بدسلوکی می‌کرد و هرگز به صلح نمی‌گرائید و من از این واقعه بسیار تنگدل می‌بودم ناگاه پیرزالی در خانه من درآمد به او شکایت این ماجرا آغاز نهادم او گفت که اگر آنچه من بگویم بعمل آری شوهر تو مانند غلام مسخر تو شود گفتم البته بجا خواهم آورد چون آخر شب شد آن پیرزال پیش من آمد و همراه خود دو سگ سیاه آورد بر یک سگ خود سوار شد و بر سگ دیگر مرا سوار کرد و روانه شدیم لمحه نگذشته بود که در زمین بابل رسیدیم می‌بینم که در آنجا دو مرد را به هر دو پای آنها آویخته‌اند و سرنگون ساخته آن هر دو مرد از من پرسیدند که چرا آمدی؟ من به تعلیم آن پیرزال گفتم که برای آموختن سحر آمده‌ام آن هر دو گفتند که سحر کفر است به آموختن آن کافر می‌شود به خانه خود باز گرد من گفتم که مرا هرگز روی بازگشتن نیست بدون آموختن سحر نخواهم رفت آنها هر چند مرا منع می‌کردند من اصرار می‌کردم چون الحاح من بسیار شد مرا گفتند که بسوی این تنور برو و در وی بول کن من بسوی تنور رفتم لیکن به دیدن آن تنور ترس بر من غالب آمد و موبر

تن من برخاست باز گشتم و پیش آنها رسیدم و گفتم که من بول کرده‌ام گفتند چه دیدی گفتم هیچ ندیدم گفتند دورغ می‌گوئی تو بول نکرده‌ی حالا هم در حق تو همین بهتر است که بخانه‌ی خود باز روی و کافر نشوی من گفتم که من هرگز نخواهم رفت گفتند پس برو و در تنور بول کن باز بسوی تنور رفتم باز همان حالت در پیش آمد تا آنکه سه بار همین قسم واقع شد بار چهارم جرأت کرده در آن تنور بول کردم دیدم اسپ سواری زره پوشی مسلح از سر تا پا در آهن غرق از درون می‌برآمد و بسوی آسمان پریده رفت و از چشم من غائب شد پیش آنها رفتم و اظهار کردم گفتند راست می‌گوئی این سوار زره پوش ایمان تو بود که از تو برآمده رفت حالا برو که در فن سحر کامل شدی من با پیرزال که رفیق من بود گفتم که من برای آموختن سحر آمده بودم تا حال هیچ نیاموختم و نه اینها مرا هیچ تعلیم کردند پس مطلب من حاصل نشد آن پیرزال گفت که تو نمی‌دانی تعلیم اینها همین طور می‌باشد حالا هر چیز را هر چه خواهی گفت همان قسم خواهد شد من گفتم که من چه قسم باور کنم آن پیرزال گفت که یک دانه گندم بگیر و در زمین انداز و بگو که از زمین بَرای، به مجرد گفتن من برآمد باز گفتم که دراز شود دراز شد، باز گفتم خوشه برآر خوشه برآورد باز گفتم که خشک شو خشک شد. باز گفتم که آرد شو آرد شده باز گفتم که نان پخته شو نان پخته شد چون این حالت دیدم که هر چیز را هر چه می‌گویم همان می‌شود در دل من افسوس و ندامت بسیار بر رفتن ایمان خود می‌آید و قسم بخدا می‌خورم ای مادر مؤمنان که تا حال من در حق کسی بدی نکرده‌ام و نخواهم کرد حالا اوصاف پیغمبر خدا ﷺ را شنیده آمده بودم که از ایشان تدبیری بپرسم تا ایمان رفته‌ی من باز آید چون ایشان را نیافتم نهایت در حسرتم. حضرت ام المؤمنین ؓ فرمودند که یاران آنجناب ﷺ بسیار موجوداند برو و بپرس. آن زن پیش همه یاران رفت و حال خود را بیان کرد هیچ کس از صحابه ؓ جرأت نه نمود که برای باز آمدن ایمان او تدبیری بگوید مگر ابن عباس ؓ و بعضی یاران دیگر گفتند که اگر هر دو مادر و پدر تو زنده باشند یا یکی از آنها زنده باشد ترا کفایت می‌کند خدمت آنها بجا آر تا ایمان توبه تو باز گردد.[1]

۱- مستدرك الحاكم (۴ / ۱۷۱ رقم ۷۲۶۲) ورواها ابن جرير في «تفسيره» (۲ / ۳۶۶ - ۳۶۷) بإسناد حسن عن عائشة، ولكن المرأة مجهولة).

و ابـن المنـذر از اوزاعـی روایـت کـرده و او از هارون بن ربـاب نقل آورده که مـن روزی نزد عبدالملک بن مروان که پادشاه وقت بود برای ملاقات رفتم دیدم که نزد او شخصی نشسته است که برای او مسـند انداخته‌اند و تکیه نهاده از مردم دربار پرسـیدم که این کیسـت که برابر پادشاه بر مسند نشسته است گفتند که شیخی. این شخص از این است که هاروت و ماروت را دیده آمده است! گفتم همین شخص؟ گفتند: آری. پیش او رفتم و سلام کردم و گفتم که باری پیش من هم قصه ملاقات هاروت و ماروت را نقل بکنید به مجرد این گفتن اشک از چشمان او جاری شد و گفت که قصه من این است که من طفل نوجوان بودم و پدر من در عالم صغرسـن گذشـته بود و مال فراوان گذاشـته رفته و آن همه مال در دست مادر من بود و مادر من مرا بسـیار دوسـت می‌داشـت هرچه از او می‌خواسـتم می‌داد و بی‌محابا و بیجـا صـرف می‌کردم و مادر من هرگز از من نمی‌پرسـید که تو ایـن مال را چه می‌کنی چون مدت دراز گذشت و جوان شدم بخاطر من آمد که از مادر خود بپرسم که این مالهای فراوان پدر مرا از کجا به هم رسیده بود چون از مادر خود به پرسـیدم او گفت که ای پسـر ترا از این پرسـیدن چه غرض اسـت بخور و عیش کن و هر قدر اسراف خواهی بنما و از حال این مال سـؤال مکن که همین بهتر اسـت من بشـنیدن این سخن بسیار الحاح کردم، مادر من مرا در خانـه بـرد کـه توده توده مالهـا در آنجا بود گفت که این همه از آن تسـت برای چند پشـت تو کفایت خواهد کرد ترا چه پروا اسـت که از وجه کسـب مال می‌پرسی؟ گفتم که خواه مخواه نشان باید داد که این قدر مال فراوان به کدام وجه جمع می‌توان شد او گفت که پدر تو ساحر بود و این همه مالهای فراوان را از سـحر خود جمع نموده بود چون این سـخن شـنیدم در دل خـود تفکـر نمودم و گفتم که اکتفا بر مال موروثی کار بی‌همتان اسـت مـرا می‌باید که من نیز سـحر بیامـوزم و چنانچـه پـدر من این مالهای فـراوان را جمع کرده بود من نیز به زور بازوی و پـای مـردی خود جمـع کنم از مادر خود پرسـیدم که هیچکس از یاران خـاص و رفیقان پدر من در این ملک باقی‌مانده است که از اسـرار پدر من واقف باشـند و آن اعمال که پدر من داشـت پیش او موجود باشـد؟ گفت آری فلان شـخص در فلان قصبه می‌ماند. من سامان سفر را درست کردم و پیش آن شخص رسیدم و به ادب تمام سلام کردم و پیش او نشستم او مرا نشـناخت و گفت کیسـتی و از کجا می‌آئی؟ گفتم پسـر فلان کس‌ام که دوسـت شـما

بود، چون نام پدر من شنید مرا در برکشید و شفقت بسیار نموده مرحبا مرحبا گفت بعد از آن پرسید که چه حاجت داری و به کدام غرض آمده‌ی پدر توآن قدر مال گذاشته رفته است که تا چند پشت خواهی خورد و به کسی محتاج نخواهی شد من گفتم که بسبب احتیاج مال نیامده‌ام.

گفت که ای پسر من هرگز این خیال مکن که در او اصلا بهبود نیست گفتم من دست از دامن شما برندارم تا مرا هم مثل پدر من ساحر کامل نکنید او هرچند نصیحت می‌کرد من باز نمی‌آمدم آخر ناچار شد گفت که باش تا فلان روز و فلان ساعت بیاید چون آن روز و آن ساعت بیامد من مستعد شده رفتم و ایفای وعده از او درخواستم او مرا قسمها می‌داد و منع می‌کرد و من دنبال او گرفته بودم تا آنکه مضطر شده گفت که بیا تا ترا در جای می‌برم لیکن خبردار در آنجا نام خدا نخواهی گرفت مرا همراه گرفته در نقبی که زیرزمین بود فرود آورد من در خیال خود شمار کردم که سه صد و چند زینه طی کردم و هرگز روشنی آفتاب در آنجا کم نبود چون پائین آن زینه‌ها رسیدیم ناگاه دیدیم که هاروت و ماروت به زنجیرهای آهنی در هوا معلق‌اند چشمان ایشان مثل سپرهای کلان کلان و پرهای ایشان پهن و دراز چون به صورت هولناک آنها مرا نظر افتاد بی‌اختیار از زبان من برآمد «لا اله الا الله» به مجرد شنیدن این کلمه پرهای خود را جنبش می‌دادند و نعرها می‌زدند تا آنکه بعد یک ساعت سکوت کردند من برای امتحان بار دیگر گفتم که «لا اله الا الله» باز آنها را همین حالت رو داد بار سوم گفتم باز همین حالت رو داد بعد از آن سکوت کرده استادم بسوی من نظر کردند و گفتند تو از جنس آدمی گفتم آری. گفتم شما را چه حالت رو داد گفتند از آن بار که ما از زیر عرش برآمدیم و در این عذاب گرفتار شدیم هیچگاه این کلمه را نشنیدیم حالا که از زبان تو شنیدیم مقرّاصلی ما ما را یاد آمد و بی‌اختیار ناله وفغان کردیم حالا بگو از کدام امتی گفتم از امت محمد ﷺ گفتند آیا محمد ﷺ مبعوث شدند؟ گفتم آری! مبعوث هم شدند و وفات هم یافتند و بعد از وفات او خلفای او قائم مقام او شدند و آنها نیز وفات یافتند گفتند حالا امت او تابع یک شخص‌اند یا گروه گروه؟ گفتم تابع یک شخص‌اند که او را بادشاه می‌گویند به این سخن ناخوش شدند باز پرسیدند که با هم نفاق دارند یا اتفاق گفتم درون‌ها با هم نفاق دارند از این سخن خوش شدند باز پرسیدند که عمارات و بناها

تا بحیره‌ی طبریه هم رسیده است؟ گفتم هنوز نرسیده است به این سخن نیز ملول شدند و سکوت کردند گفتم که بسبب اتفاق امت محمد ﷺ بریک شخص چرا ملول و ناخوش شدید گفتند که اصل این است که ما از قرب قیامت خوش می‌شدیم زیرا که عذاب ما تا مدت دنیا است بعد از قیام قیامت منقطع خواهد شد و تا وقتیکه امت محمد ﷺ بریک شخص جمع باشند قیامت دور است چون متفرق خواهند شد قیامت نزدیک خواهد شد و همچنین نفاق دلی این امت فیما بین نیز دلیل قرب قیامت است و رسیدن عمارات و آبادی تا بحیره طبریه نیز علامت قرب قیامت است من گفتم که مرا وصیتی بفرمائید گفتند اگر توانی که خواب نکنی مکن که کار مشکل در پیش است باز این شخص برگشته آمد و از آنها سحر نیاموخت.[1]

واقعه هاروت و ماروت

و قصه هاروت و ماروت موافق آنچه ابن جریر و ابن ابی‌حاتم و حاکم و دیگر مفسران از حضرت ابن عباس رضی الله عنه و حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه و عبدالله بن عمرو مجاهد رحمه الله و غیرهم نقل نموده‌اند آن است که چون در زمان حضرت ادریس علیه السلام اعمال، بد شد و فرشتگان در حق بنی‌آدم تحقیر و اهانت و نفرین و لعن شروع کردند حق تعالی خطاب فرستاد که در بنی‌آدم شهوت و غضب را ترکیب کرده‌ایم از این جهت مصدر معاصی می‌شوند اگر شما را هم در زمین نازل کنیم و شهوت و غضب در شما مرکب سازیم از شما نیز معصیتها صادر شود. فرشتها گفتند که ای پروردگارا ما هرگز پیرامون معصیت تو نگردیم هرچند شهوت و غضب در میان ما باشد حق تعالی فرمود که از جمله خود دو کس را چیده و برگزیده اختیار کنید تا شما را حقیقت کار به نمایم اینها هاروت و ماروت را که در کمال عبادت و صلاح در میان فرشتگان ممتاز بودند منتخب نمودند حق تعالی در آنها شهوت و غضب ترکیب داد و فرمود که برزمین بروید و در میان مردم حکومت نموده باشید و موافق حق حکم کرده و ایشان را از شرک و قتل و زنا و خوردن شراب منع فرموده و نیز فرمود که تمام روز در دنیا باشید و به شغل قضا مشغول شوید و چون شام شود این

---

۱ - الدر المنثور ص۱۰۱ تفسیر الطبري ج۱ ص ۳۶۶.

اسم اعظم را خوانده بالای آسمان صعود نمائید باز وقت صبح نزول کنید ایشان تا یک ماه همین قسم آمد و رفت می‌کردند و شهره ایشان در زمین بسیار شده که دو کس نیک نهاد در فلان موضع هستند در هرواقعه حکم درست می‌فرمایند و فیصل خصومات بطریق حق بی‌رو و ریا می‌کنند ناگاه زنی زهره نام که از جمیع زنان آن وقت در حسن و جمال ممتاز بود.

و در روایت حضرت امیرالمؤمنین چنین وارد شده که از اهل فارس بود و لقب مشهور او در آن ملک بی‌دخت بود در لباس فاخره و پیرایه‌ی مکلف بر شوهر خود دادخواه شده پیش ایشان آمد.

گویند که در اصل او را شوق آموختن اسم اعظم گریبان‌گیر شده بود لیکن چون او را از قدیم خوگربه این مشرب فاحشگی بود همین مشرب را وسیله تحصیل این مطلب ساخت.

بهر حال این هردو فرشته به مجرد دیدنش فریفته حسن و جمال او شدند و از او فعل شنیع در خواستند و گفت که شما بردین دیگرید و من بردین دیگر با وجود اختلاف دین این معامله نمی‌شود.

و نیز شوهر من مرد غیور است اگر خواهد دانست که من با شما نشست و برخاست می‌کنم مرا خواهد کشت اول باید که برای صنم من سجده کنید بعد از آن شوهر مرا بکشید بعد از آن با شما صحبت خواهم کرد اینها گفتند که معاذالله که شرک و قتل نفس بغیر حق نهایت قبیح است ما هرگز نخواهیم کرد آن زن برگشته رفت لیکن در دل اینها قلق و اضطراب محبت او خیلی غلبه نمود روز دیگر نزد آن زن پیغام فرستادند که ما در خانه‌ی تو مهمان می‌شویم او گفت که برسرو چشم مکانی را مهیا ساخت و خود را نیز مزین نمود و موافق عادت خود شیشهای شراب نیز حاضر کرد چون ایشان در آن مکان رسیدند گفت که حالا من شما را در چهار چیز اختیار دادم یا برای بت من سجده کنید یا شوهر مرا بکشید یا اسم اعظم مرا تعلیم کنید یا یک قدح از شراب بیاشامید با هم این هردو مشوره کردند که شرک و قتل نفس هردو گناه شدیداند و اسم اعظم سرّالهی است با کسی نتوان گفت و شراب خوردن گناهی سهل است همین را اختیار باید کرد به مجرد آنکه شراب خوردند مست لایعقل شدند و به حکم آن زن بت او را هم سجده کردند و شوهرش را هم کشتند و اسم اعظم هم آن زن را تعلیم کردند.

در بعضی روایات چنین وارد است که آن زن بخواندن اسم اعظم بالای آسمان رفت حق تعالی روح او را با روح ستاره‌ی زهره متصل گردانید و به صورت زهره مسخ شد این هردو فرشته با او رفتن نتوانستند و اسم اعظم از یاد ایشان رفت چون از مستی شراب بخود آمدند افسوس و ندامت شروع کردند و حق تعالی فرشتگان آسمانی را بر حال ایشان مطلع ساخت و فرمود که این هردو فرشته با وجودی که از تجلیات من غیبت ندارند و شهوداتم نصیب ایشان بود به غلبه‌ی شهوت در این معصیت گرفتار گشتند بنی‌آدم که غائب از حضوراند و شهوت در طینت آنها مخمر است اگر مصدر معاصی شوند چه عجب، فرشتگان همه اقرار به خطای خود کردند و منْ بعد برای زمینیان مشغول باستغفار شدند چنانچه حق تعالی می‌فرماید: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾.

بالجمله آن دو فرشته حالت خود را دگرگون دیده مضطرب شدند پیش حضرت ادریس علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام آمدند و حال خود را عرض کردند و شفاعت در خود در خواستند حضرت ادریس ﷺ وعده فرمودند که باشید تا روز جمعه برای شما در جناب الهی عرض نمایم چون روز جمعه گذشت فرمودند که در این جمعه مرا در حق شما اجابت نشد روز جمعه دیگر را منتظر باشید چون روز جمعه دیگر آمد حضرت ادریس ﷺ فرمودند که حق تعالی شما را اختیار داده است اگر خواهید عذاب دنیا برای خود قبول دارید و اگر خواهید عذاب آخرت را آمده باشید در دنیا با شما مؤاخذه نخواهد شد با هم مشوره کردند که عذاب دنیا فانی است و عذاب آخرت باقی، فانی را اختیار باید کرد که منقطع شود. عذاب دنیا را اختیار کردند حق تعالی فرشتگان را حکم فرمود که در زنجیرهای آهنی موی سر و بدن ایشان از فرق تا قدم بربندند و ایشان را سرنگون ساخته سرپائین و پا بالا در چاهی که به آتش تیزشعله می‌زند بیاویزند و یک یک فرشته به طریق نوبت به زدن تازیانهای آتشین قیام نماید تا انقراض دنیا.

گویند که هرفرشته که از زدن تازیانه فارغ شده بار دیگر نوبت او نمی‌رسد فرشته‌ی دیگر می‌آید و به این کار مشغول می‌شود و بر ایشان تشنگی را بحدی مسلط ساخته‌اند که زبانهای ایشان بسبب کمال عطش از دهان بیرون افتاده و به قدر یک وجب از دهان ایشان آب سرد خوش گوار را می‌دارند و هرگز دهان ایشان به آن نمی‌رسد والعیاذ بالله من غضب الله.

و این قصه در تفاسیر محدثین و سنن بیهقی و مسند امام احمد و در کتب حدیث به روایات متعدده و طریق مختلفه که بعضی از آن صحیح‌اند مروی و ثابت است.

اما مفسرین متکلمین مثل امام رازی و قاضی بیضاوی انکار این قصه نموده‌اند و گفته‌اند که در نظم قرآن چیزی که مشهور به این قصه باشد موجود نیست و روایات این کتابها را در آنچه مخالف اصول عقائد و قواعد دین باشد، معتبر نتوان داشت.[1]

وجوهات مخالف بودن قصه هاروت و ماروت با اصول و قواعد دین

و در این قصه به چند وجه مخالفت اصول و قواعد دین لازم می‌آید.

اول آنکه: فرشتگان بالاجماع معصومند صدور معاصی کبیره از ایشان منافی عصمت است.

دوم: آنکه این هردو فرشته را با وجود گرفتاری در این عذاب شدید کجا فرصت تعلیم سحر است و مردم را به آنها چه قسم اختلاط به هم تواند رسید تا سلسله تعلیم و تعلم درست شود.



---

۱ - ۱۴۷ - ۱۵۲. ینظر في القصة وتفصیلاتها: «تفسیر عبد الرزاق» ۱/ ۵۳، والبزار في «المسند» برقم ۲۹۳۸، وعبد بن حمید كما في «المنتخب من مسنده» برقم ۷۸۷، وابن حبان ۱/ ۶۳۴، والسمرقندي في «تفسیره» ۱/ ۱۴۳، والبیهقي في «سننه» ۴ / ۱۰، الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۰۶۳، و«زاد المسیر» ۱/ ۱۲۳، و«الدر المنثور» ۱۸۵۸ - ۱۹۳، والقرطبي ۲ / ۴۴ - ۴۵، قال: وقد روي عن علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وكعب الأحبار، والسدي والكلبي ما معناه: فذكر القصة مجملة، ثم قال: هذا كله ضعیف وبعید عن ابن عمر وغیره لا یصح منه شيء. اهـ وقال «ابن كثیر» في تفسیره: «وحاصلها راجع في تفاصیلها إلی أخبار بني إسرائیل، إذ لیس فیه حدیث مرفوع صحیح متصل الإسناد إلی الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ینطق عن الهوی وظاهر سیاق القرآن إجمال القصة في غیر بسط ولا إطناب فیها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن علی ما أراد الله تعالی والله أعلم بحقیقة الحال». وقال أیضًا: «فهذا أظنه من وضع الإسرائیلیین، وإن كان قد أخرجه كعب الأحبار، وتلقاه عنه طائفة من السلف، فذكروه علی سبیل الحكایة والتحدیث عن بني إسرائیل. اهـ وقد أنكر القصة جماعة من أهل العلم منهم ابن حزم في «الفصل» ۳ / ۲۶۱، ۴ / ۳۲، وابن عطیة في «تفسیره» ۱/ ۴۲۰، وابن العربي في «أحكام القرآن» ۱/ ۲۹، والرازي في «تفسیره» ۱/ ۲۳۷، والبیضاوي في «تفسیره» ۱/ ۷۹، والخازن في «تفسیره» ۱/ ۷۱، وأبو حیان في «البحر» ۱/ ۳۲۹، وابن كثیر في «تفسیره» ۱/ ۱۵۱، والآلوسي في «روح المعاني» ۱/ ۳۴۱، والقاسمي في «محاسن التأویل» ۱/ ۲۱۱، وغیرهم. وینظر استقصاؤهم في: «تحقیق العجاب» لابن حجر عبد الحكیم محمد الأنیس ۱/ ۳۳۲ - ۳۴۲، وانتصر لتصحیحها الحافظ ابن حجر في «العجاب»، والسیوطي كما في «اللآلي المصنوعة» ۱/ ۱۵۹ و«مناهل الصفا» في تخریج أحادیث الشفاء للسیوطي ۴ / ۲۳۱ كما أفاده الخفاجي عنه في «نسیم الریاض» ۴ / ۲۳۱، وقال: وقد جمع الجلال السیوطي طرق هذا الحدیث في تألیف مستقل فبلغت نیفًا وعشرین طریقًا.

سوم آنکه: زن فاجره را با وجود این خباثت چه قسم ممکن شد که به زور اسم اعظم بالای آسمان صعود نمود و دعوت اسمای الهی را شرائط بسیار در کار است و عمده‌ی آنها تقوی و طهارت است.

چهارم آنکه: مسخ و تبدیل صورت از باب عقوبت است عقوبت را می‌باید که متضمن تحقیر و اهانت باشد و چون آن زن فاجره را ستاره‌ی درخشنده و تابنده ساختند و بالای آسمان جا دادند که انوار او همیشه بر زمینیان تابش نماید موجب کمال تعظیم او شد که در صورت انسانی این قدر عظمت هرگز متصور نبود.

پنجم آنکه: زهره ستاره‌ایست مشهور و معروف از سیارات سبعه که قبل از خلقت حضرت آدم مخلوق بود و از روایت این قصه لازم می‌آید که این ستاره بعد از وقوع این واقعه، به هم رسیده باشد.

ششم آنکه: در این قصه از زبان فرشتگان نقل کرده‌اند که ایشان در جناب الهی عرض کردند که ما با وجود ترکیب شهوت و غضب نیز عصیان تو نخواهیم کرد حال آنکه حق تعالی فرموده بود که اگر در شما نیز مانند آدمیان شهوت و غضب را مرکب سازم شما نیز به معصیت مبتلا خواهید شد پس صریح تکذیب و تجهیل جناب الهی لازم آمد و این فعل شنیع منافی محض ایمان است چه جایِ ملکیت.

پس سبب در نازل کردن این دو فرشته آن بود که علم سحر نیز از علوم الهیه است بقای آن علم در نوع انسان منظور نظر خداوندی بود و شان انبیاء علیهم السلام نیست این قسم علوم ضارّه را که به سبب آن علوم اعتقاد تاثیرات مخلوقات و غفلت از تاثیر خالق در دلها جا گیرد، تبلیغ نمایند؛ مانند علوم فلسفیه از ریاضیات و طبعیات که ضرر آنها بیشتر از نفع آنها است، نیز انبیاء علیهم السلام بیان نمی‌کنند. و از آن دیده و دانسته سکوت می‌فرمایند زیرا که حقیقت نبوّت دعوت الخلق الی الحق است و مدارک و اذهان ایشان را به ملاء اعلی متوجه ساختن و این علوم در این غرض مخل می‌شوند پس لابد دو فرشته را برای تعلیم این نوع علوم نازل فرمودند.

بیان تعلیم جادو

و در تعلیم سحر قباحتی نیست زیرا که نهایت کار سحر آن است که کفر است و چیزی که مؤدی بکفر شود تعلیم آن باکی ندارد.[۱]

مثلاً اگر شخصی بگوید که اگر فلان ستاره را پرستش کنی چنین اثر شود و اگر فلان شیطان را عبادت کنی این مطلب حاصل شود و دیگری این کلام را شنیده معتقد تاثیر آن ستاره یا مشغول بعبادت آن شیطان گردد، کفر این عبادت و اعتقاد است.

و نیز علم سحر فوائد بسیار دارد امتیاز در معجزات انبیاء علیهم السلام و کرامات اولیاء و سحر جادوگران و طلسم نیرنجات و شعبده به همین علم حاصل می‌گردد و کسانی که از این علم بی‌خبرند در این چیزها فرق نمی‌کنند بلکه ساحران و شعبده‌بازان را مانند انبیا علیهم السلام و اولیاء می‌دانند و بعضی اعمال سحر برای اهلاک اعداء الله و ایتلاف زوجین و دفع شرّ ظالم، مستحسن شرعی می‌افتد.

و نیز چون شخصی قواعد سحر را دانسته از استعمال او در محل ناپسندیده احتراز نماید مستحق مزید ثواب گردد که با وجود قدرت گناه از گناه باز ماند.

و نیز در آن وقت در شهر بابل مردم را شوق این علم بسیار بود و چیزهای غریب از سحر استخراج کرده بودند و بسبب این علم خودبینی و غرور زائد ایشان را به هم رسیده بود و از جناب الهی مطلقا غافل شده حکمت الهی تقاضا فرموده باشد که در آن وقت از غیب دقایق این علم برایشان بواسطه‌ی ملکین مفتوح فرمایند تا بدانند که از علم الهی به هیچ گاه مستغنی نتوان شد و عجز بشری از وصول بغایات و ادراک نهایات هر فن بی‌امداد غیبی ایشان را حالی شود فی‌الجمله التفاتی بجناب حق اگرچه در این پرده باشد نقد وقت ایشان گردد و دلیل بر بودن این سبب آن است که در لفظ قرآن ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ واقع شده که دلیل صریح بر نازل کردن این علم از جناب الهی است.

و نیز از حال فرشتگان در قرآن مذکور است که ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ و این نصیحت و وعظ و پند دلالت می‌کند برآنکه این هر دو فرشته بخودی خود تعلیم علم نمی‌کردند و نیز دلالت می‌کند برآنکه منظور ایشان محض تعلیم

۱ - تفسیر ابن کثیر: ۱/ ۱۴۵ .

نبود بلکه تعلیم و منع از عمل.[۱] بالجمله برهمین قماش است سخنان این طائفه.

توجیه مخالف بودن این واقعه با قواعد و اصول دین

اما اگر تتبع روایات وارده در این باب کرده شود بالیقین دریافت می‌شود که این قصه را هم اصلی هست زیرا که آنچه در این باب مرفوعا و موقوفا و اخبارا و آثارا وارده شده قدر مشترک را به حد تواتر رسانیده گو در خصوصیات واقعه اختلافی وارد شده باشد و انکار قدر متواتر خوب نیست و هر چند آحاد طرق این قصه بیشتر نامعتبر و واهی‌اند لیکن تواتر واهیات و ضعفاء نیز موجب رجحان جهت صدق می‌گردد و آنچه در وجود مخالفت این قصه با قواعد دین ذکر کرده‌اند بحسب ظاهر مسلم است.

اما چون نظر تعمق کرده شود ارجاع آن مخالفات به قواعد مقرره‌ی دین ممکن و محتمل است اگر صحت این قصه از روی روایات ثابت شود پس در پی توجیه آن مخالفات باید افتاد و به انکار روایات کثیره نباید برخاست و الّا تکذیب قصه‌ی حضرت یوسف و حضرت داؤد علیهما السلام و امثال ذلک نیز لازم خواهد آمد مثلا می‌توان گفت که عصمت ملائکه از معاصی تا وقتی است که برصرف نشاء ملکیت خود باقی باشند و چون شهوت و غضب در آنها آفریده شد از صرف ملکیت برآمدند پس مقتضای آن صرافت که عصمت و طهارت بود نیز از آنها در آن وقت توقع نباید داشت مانند نفوس مقدسه‌ی انبیاء علیهم السلام و اولیاء که با وجود بشریت معصوم و مطهر می‌باشند بسبب اصلاح شهوت و غضب، و ظاهر است که چون مؤثر منقلب شود در انقلاب اثر چه استبعاد می‌باشد.

و نیز می‌توان گفت تعلیم سحر در حالت گرفتاری به عذاب اگر قیاس برحوصله‌ی انسانی نمائیم البته مستبعد است اما سخن در فرشتگان است که فراخی حوصله‌ی آنها معلوم است؛ جائز است که با وجود صنوف عذاب که وارد برابدان آنها است قوای فکریه و نطقیه آنها برقرار باشد و بارها به تجربه رسیده که صاحب ملکه‌ی هرعلم با وجود گرفتاری در اوجاع مؤلمه و امراض شدیده آن علم را تعلیم می‌تواند کرد و بسبب مزاولت و ممارست

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۶۱ - ۴۶۲ - ۴۶۳، «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۸۳ - ۱۸۴، «تفسیر البغوي» ۱/ ۱۲۹، «زاد المسیر» ۱/ ۱۲۲، «القرطبي» ۲/ ۴۸.

القای آن علم بروی نهایت سبک و آسان می‌باشد؛ بادنی التفات کاری می‌کند که دیگران در امعان نظر نمی‌توانند کرد و این هردو فرشته را در القای علم سحر همین قسم ملکه بوده باشد خصوصاً چون مسلم داریم که نزول ایشان در زمین برای تعلیم همین علم بود پس از جانب غیب نیز مددی به ایشان در این باب می‌رسید و مقامات عذاب مانع نمی‌شد و اختلاط مردم این زمان با آن هردو فرشته مسلم است که واقع نیست اما جائز است که شیاطین و جن در میان وسائط افاده و استفاده می‌شده باشند.

چنانچه از قتاده ﷺ مروی است که در هر سال یک کس از شیاطین پیش ایشان می‌رسد و سحر تازه آموخته می‌آید در مردم منتشر می‌سازد. و در زمان سابق که ابتدای کارخانه تعلیم و تعلم بود مردم با ایشان در می‌خوردند و می‌آموختند و آن را تدون کرده گذاشتند و نیز می‌توان گفت که هرچند آن زن فاجره بود لیکن چون شوق آموختن اسم اعظم داشت و آن را شرط تمکین از زنا ساخته بود پس در این فعل دو وجه حسن و قبح، مختلط شد حسن نیت، و باعث و قبح صورت عمل. مانند کسی که تشنه‌ی مضطر را به آب غصبی سیراب سازد یا گرسنه مضطر را طعام حرام بخوراند.

لاجرم صورت مجازات او مسخ شد اما حسن نیت او کار کرد که با کواکب درخشنده متصل گشت. و سِرّش آن است که آن زن حسن و جمال خود را وسیله‌ی تحصیل قرب الهی ساخته بود اما بی‌جا و بی‌محل پس او را حسن و جمال دائمی به این رنگ عنایت شد که با روح زهره‌ی روح او را متصل ساختند و با جرم نورانی تعلق بخشیدند و در صعود ارواح آدمیان بر آسمان هیچ تعجب نیست صعود ارواح موتیٰ از صلحای مؤمنین بر هفت آسمان خصوصا شهداء مسلّم و مقرر است و هرچند صورت کوکبیه نسبت به مخلوقات دیگر شرافت و عظمت دارد اما نسبت به صورت انسانیه مهان و محقر است پس تعظیم بالنسبت و تحقیر بالنسبت هردو متحقق شد.

و در کلام ملائکه بیان تصمیم عزم خود بر اطاعت و عدم عصیان است نه تکذیب و تجهیل جناب باری تعالی، پس معنی کلام ایشان این است که ما از طرف خود این عزم مصمم داریم که واقع خلاف آن شود و ظاهرا ملائکه از کلام الهی چنین فهمیده باشند که شهوت و غضب در هر مخلوق که مرکب شود مستلزم صدور عصیان است اگرچه به

اضطراری و بی‌اختیاری باشد و از طرف خود چنین عرض کردند که از ما به اختیار خود صدور معصیت نخواهد شد پس در مدلولین کلامین تناقضی نیست تا تکذیب و تجهیل لازم آید و مسخ کردن این زن به صورت زهره معنیش همین است که روح آن زن را با روح زهره متصل ساختند نه آنکه سابق این ستاره موجود نبود پس مخالفت واقع لازم نمی‌آید.

صورتهای مسخ شده سیزده‌اند

و زبیر ابن بکار و ابن مردویه و دیلمی از حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه روایت کرده که من از آن حضرت ﷺ پرسیدم که صورتهای مسخ شده چند صورت است؟ فرمودند: سیزده، فیل و خرس و خوک و بوزنه و مارماهی و سوسمار و وطواط[1] و گژدم و دعموص[2] که جانوری خرد در آبها و دریاها می‌باشد و آن را در عرف هندوستان جولاهه گویند. و عنکبوت و خرگوش و سهیل و زهره.

گفتم یا رسول الله ﷺ سبب مسخ اینها چه بوده فرمودند:

فیل: مردی بود سرکش و دولت‌مند خوگر به لواطت و بچه‌بازی، هیچ‌کس را از مردان نمی‌گذاشت که با او این فعل نمی‌کرد.

و خرس: مردی بود مخنث که خود را مانند زنان می‌آراست و مردان را بر خود مسلط می‌کرد.

و خوکان: جماعه‌ی از نصاری بودند که نعمت نزول مائده را کفران کردند.

و بوزنه: که یهودیان بودند که در روز شنبه شکار ماهی می‌کردند.

و مارماهی: مردی بود دیوث که در میان زن خود و مردان دیگر دلالگی می‌کرد. وسوسمار: دهقانی بادیه نشینی بود که از قافله‌ی حجاج دزدی می‌کرد.

و وطواط: مردی بود که میوها را از سرهای درختان دزدیده می‌آورد.

و گژدم: مردی بود زبان دراز که هیچ کس از زبان او سالم نمی‌ماند.

و دعموص: مردی بود چغل‌خور که به سبب چغل‌خوری خود در میان دوستان جدائی

---

۱ - خفاش.

۲ - جانورکی است یا کرمی است سیاه که در پارگین‌ها وقت فرو رفتن آب آن پیدا شود و آنرا به فارسی کفلچیز نامند.

می‌انداخت.

و عنکبوت: زنی بود که شوهر خود را سحر کرد و کشت.

و خرگوش: نیز زنی بود که از حیض غسل و طهارت نمی‌کرد.

و سهیل: چوکی‌داری بود در یمن که از هر کس چیزی به زور می‌گرفت.

و زهره: دختر پادشاهی بود که هاروت و ماروت را مفتون ساخت.[1]

و در تفسیر زاهدی در تتمه‌ی این قصه مذکور است: که (**فراداها الی انفسها فابت ان تمکن من نفسها حتی یعلماها الاسم الاعظم فعلماها فدخلت بیتا و تطهرت ودعت الله تعالی باسمه الاعظم فمسخها الله تعالی کوکبا فصعدت السماء**).

﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ﴾ «وآن هردو فرشته -هرگز قصد گمراه کردن مردم نداشتند و -در تعلیم سحر کفر خلایق را منظور نمی‌نمودند.» چنانچه شیاطین می‌کردند بلکه هرگز تعلیم سحر نمیکردند به کسی تا آنکه او را خبردار نمی‌کردند بر قبح سحر، و نصیحت نمیکردند و پند نمی‌دادند[2] ﴿حَتَّىٰ﴾ «که خود را بصفت حقارت موصوف می‌ساختند.» ﴿يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ «می‌گفتند نیستیم ما مگر سبب فتنه‌ی خلق.»

زیرا که خلق از ما سحر آموخته کافر و عاصی می‌شوند پس در حق تو بهتر آن است که این سبب کفر و عصیان را که انجرار[3] او به مسبب خود اکثری و عادی است برای خود اختیار نکنی و اگر مرتکب این سبب می‌شوی ، ﴿فَلَا تَكۡفُرۡ﴾ یعنی «پس کافر مشو.»، به اعتقاد تاثیر کواکب و شیاطین و ارواح خبیثه و به عبادت آنها و چون طالب اصرار می‌کرد و با وجود نصیحت و پند ایشان از تعلیم باز نمی‌آمد او را تعلیم می‌کردند که سحر در این مقدمه این قسم می‌شود و در آن مقدمه این قسم و به این ترتیب در فلان باب تاثیر او نفوذ می‌کند و به این ترتیب در فلان باب، پس از خدا بترس و به عمل آن مشغول مشو تا ترا رفته رفته به اعتقاد تاثیرات باطله نکشند.

---

۱ -کنز العمال (۱۵۲۵۴) الدر المنثور (۱ / ۲۴۹).

۲ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۶۱ - ۴۶۲ - ۴۶۳، «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۸۳ - ۱۸۴، «تفسیر البغوي» ۱/ ۱۲۹، «زاد المسیر» ۱/ ۱۲۲، «القرطبي» ۲/ ۴۸.

۳ -منجر شدن،کشیده شدن .

در تفسیرزاهدی در این مقام می‌گوید: (فیقع هذا من الملکین علی وجه التحذیر ویقع عند المستمع علی جهة التعلم کما یقول الفقیه من اخذ درهما بدرهمین فقد اربی ومن فعل کذا فقد زنا فیقع من الفقیه علی جهة التحذیر ومن المستمع علی جهة التعلم).

و نیزدر همان تفسیرمی‌گوید: (وانما جاز بیان السحر لانه لا یتوصل الی اجتناب المحظور الا بعد العلم به کما لا یتوصل الي اداء المأموربه الا بعد العلم به یدل علیه قوله تعالی: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ ای الهم کل نفس طاعاتها لیفعلها ومعصیتها لیحذرها وقد قیل لعمر ﷺ (ان فلانا لا یعرف الشر فقال ذلک اجدر ان یقع فیه» ولیس فی العلم بالسحر اثم کما لا اثم فی العلم بصفة الخمر ونعت الملاهی والمعازف انما الاثم فی العمل به والاستعمال الا تری ان سحرة فرعون لما ترکوا الکفر والعمل بالسحر لم یوجب ذلک نقصا فی دینهم انتهی.)

سؤالی جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی جواب طلب آن است که چون تعلیم سحراز فرشتگان و تعلم مردمان از ایشان ثابت شد پس میان تعلیم شیاطین و تعلیم ایشان فرقی نماند تعلیم شیاطین را چرا ندامت فرموده‌اند و موجب کفرگردانیده‌اند که: ﴿وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ و این تعلیم را موجب کفرنساختند و مورد عتاب نفرمودند؟

جواب این سؤال در عین تفسیرواضح شد که تعلیم سحراز شیاطین مقرون به اعتقاد تاثیرات باطله و ترغیب در عمل می‌شد و تعلیم فرشتگان برای پرهیز و احتیاط و مقرون به نهی و نصیحت، پس فرق واضح گشت و مورد مدح و ذم انجلا پذیرفت و با وصف آنکه سحریهودیان یا مأخوذ از شیاطین است که در عهد حضرت سلیمان رایج شده بود یا مأخوذ از فرشتگان است که در بابل تعلیم آن می‌کردند و این هردو قسم بالبداهةً مذموم و متروک است زیرا که حال شیاطین در عداوت بنی‌آدم و اغوای اینها معلوم هرخاص و عام است که آنچه از ایشان ماخوذ باشد چه قسم محل اعتماد تواند شد و فرشتگان خود به نصیحت و موعظه و پند از علم خود منع می‌کنند و باز می‌دارند این یهودیان هرگزاز سحر خود که بهردو قسم نزد ایشان نیزمعلوم القبح است دست بردار نمی‌شوند.

﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾ و این جمله عطف است بر ﴿اتَّبَعُوا﴾ یعنی «می‌آموزند این یهودیان

---

۱ - قال الإمام الفخر: أنه عطف علی قوله: ما تتلوا الشیاطین أي واتبعوا ما تتلوا الشیاطین افتراء علی ملك سلیمان.

از هردو جنس سحر.»[1] که ماخوذ از شیاطین و ماخوذ از ملکین است حال آنکه قبح این هر دو قسم را معلوم دارند و بر محض تعلم اکتفا نمی‌کنند بلکه مردم را ضرر می‌رسانند زیرا که می‌آموزند.

﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ «آن اعمال را که جدائی می‌اندازد بسبب آن اعمال در میان مرد و زن او.»

و این جدائی به دو طریق واقع می‌شود:

اول: به حکم شرع زیرا که چون یکی از زن و شوهر معتقد تاثیر سحر باطل شد کافر گشت و زن از شوهر و شوهر از زن جدا شد و نکاح فسخ شد.

و دوم: بطریق عرف زیرا که بسبب آن اعمال به حکم جریان عادت الهی در میان زوجین تباغض و تناثر پیدا می‌شود و منجر به جدائی می‌گردد.[2]

حال آنکه این جدائی کبیره‌ایست از کبائر و موجب قطع نسب صحیح است و مخالف موضوع شرع است که حکم باحداث این عقد و ابقای آن فرموده است پس چیزی را که حق تعالی وصل می‌خواهد ایشان قطع می‌کنند و چیزی را که او تعالی می‌سازد ایشان او را برهم می‌زنند پس در این فعل شنیع هم مخالف مرضی او تعالی لازم می‌آید و هم فساد عالم به وقوع زنا و قطع نسب و هم ضرر رسانیدن به زن و شوهر. و چون از اعمال سحر این عمل شنیع را به عمل می‌آرند توان دانست که دیگر اعمال را البته به عمل می‌آورده باشند.

و در حدیث صحیح وارد است در سنن ابن ماجه که آن حضرت صلی الله علیه وسلم می‌فرمودند که بهترین سفارشها و صلح کاری ها آن است که در میان دو کس صلحی

التفسير الكبير (۳ / ۶۲۹) وينظر في إعرابها: «التبيان» ص ۸۰، «البحر المحيط» ۱ / ۳۳۱، وقد لخص أبو حيان الكلام فيها بقوله: وتلخص في هذا العطف أنه عطف على محذوف، تقديره: فيأبون فيتعلمون، أو يعلمان فيتعلمون، أي: على مثبت، أو يتعلمون: خبر مبتدأ محذوف، أي: فهم يتعلمون عطف على جملة اسمية على فعلية، أو معطوف على يعلمون الناس أو معطوفًا على كفروا أو على يعلمان المنفية، لكونها موجبة في المعنى، فتلك أقوال ستة أقربها إلى اللفظ هذا القول الأخير.

۱ - ويجوز أن يكون معنى قوله: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾ أي: مِن السحر والكُفر، أو من السحر والكهانة. البسيط للواحدي (۳ / ۲۰۷).

۲ - رواه الطبري في «تفسيره» ۱ / ۴۶۳، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱ / ۱۹۳، وذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱ / ۱۰۸۰.

شوی در مقدمه‌ی نکاح.[1]

و در صحیح مسلم روایت کرده که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند که شیطان هر روز وقت صبح تخت خود را بر آب می‌نهد و تابعان خود را بر روی زمین برای خراب کردن مردم می‌فرستد و وقت شام جایزه اعمال آنها می‌بیند هرکه فتنه‌ی عمده در میان مردم پیدا کرده می‌آید او را قرب منزلت می‌دهد پس یکی از تابعان او می‌آید و می‌گوید که من فلان کس را آن قدر دنبال گرفتم که او زنا کرد یا دزدی کرد یا شراب خورد، شیطان می‌گوید که هیچ نکردی باز دیگری می‌آید و می‌گوید که من فلان کس را آن قدر اغوا کردم که در میان او و در میان زن او جدایی انداختم شیطان بسیار خوش می‌شود و او را نزدیک خود می‌طلبد و با سینه‌ی خود می‌چسپاند و می‌گوید که خوش پسری بوده‌ی.[2]

و أَبُوالْفَرج اصْفَهَانِي در کتاب اغانی به روایت عمرو بن دینار آورده که حضرت امام حسن مجتبی رضی الله عنه ذریح پدر قیس را فرمودند که آیا نزد تو حلال شد که در میان قیس و زنی جدائی افگندی آیا نشنیده‌ی که امیرالمؤمنین عمربن الخطاب رضی الله عنه می‌فرمودند که نزد من برابر است خواه در میان مرد و زن او جدائی افکنم یا هردو را به شمشیر بکشم که در گناه مساوی همدیگراند.[3] اما مسلمین را نباید که از سحر یهودیان و امثال اینها که به آن مرتبه تاثیر قوی دارد که مصاحبت دیرینه‌ی زن و شوهر را به یک لمحه مبدل به فراق می‌سازند و در دلها به احداث بغض و نفرت با وجود وفور بواعث الفت هم شرعاً و هم عرفاً تصرف می‌کنند، ترس خورند و بگویند که از دیگر فنون سحر مثل فتح و نصرت اعداء یا قلب اعیان یا نمودن خوارق، می‌توانیم که به زور ایمان محفوظ مانیم و معتقد تاثیرات باطله نشویم اما از این نوع سحر که در دل تاثیر کند و دل را از محبت به نفرت بازگرداند چه قسم محفوظ توانیم ماند؛ مبادا دلهای ما را از حب پیغمبر ﷺ و خدای عزّشانه و کتاب و دین ما باز گردانند و صحبت پیغمبر ﷺ را که از سالها داریم به فراق و جدائی مبدل کنند پس

---

۱ - أخرجه ابن ماجه (۶۳۵/۱، رقم ۱۹۷۵) .

۲ - أخرجه أحمد (۳۱۴/۳، رقم ۱۴۴۱۷) ، وعبد بن حميد (ص ۳۱۶، رقم ۱۰۳۳) ومسلم (۲۱۶۷/۴، رقم ۲۸۱۳) وأخرجه أيضًا: البيهقى فى شعب الإيمان (۴۱۵/۶، رقم ۸۷۲۱) .

۳ - كنزالعمال (۴۴۳۳۰) الدّرّ المنثور في التّفسير بالمأثور (۱ / ۲۵۱).

مایه‌ی علاج هر مرض درونی از دست ما برود و به هیچ حیله دفع آن نتوانیم کرد زیرا که هر چند این یهودیان و امثال اینها این تاثیرات سحر دارند لیکن در حقیقت هیچ نمی‌توانند کرد زیرا که سحر و جمیع اسباب عالم را بی حکم الهی تاثیری نیست.

﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّـهِ﴾ «و نیستند آن یهودیان که ضرر توانند رسانید بسحر خود هیچ کس را اِلّا به اراده و مشیت الهی.»

هرگاه می‌خواهد اعمال سحر اینها را تاثیر می‌دهد و هرگاه می‌خواهد آن اعمال را از تأثیر بند می‌کند و لهذا اگر ساحری خواهد که ابطال افعال دائمه مستمره‌ی الهی نماید مثلا باران را باریدن ندهد و دانه را روئیدن و بی‌مدد فوج و حشم بر ملکی از ملکها مسلط شود یا لشکری را برهم زند نمی‌تواند، نهایت کار سحر آن است که در نفوس ضعیفه به احداث دواعی و ارادت تأثیر می‌نماید و آن تاثیر هم دائم و مستمرّ نمی‌ماند پس مرد با ایمان را که معتقد تأثیر واحد است از هیچ چیز غیر از خدا نباید ترسید که سرکلاوه‌ی عالم اسباب و مسببات بدست اوست بلکه در حقیقت ورای تاثیری نیست افعال او تعالی است که در پی یکدیگر شده می‌روند ارباب وهم و خیال می پندارند که فلان فعل موجب فلان فعل شد.

و این یهودیان بر توسل در آموختن این دو نوع از سحر که مذموم و معیوب است اکتفا ندارند بلکه اوقات خود را در تحصیل چیزهای دیگر از این جنس که موجب اعراض از علم شریعت و وحی الهی باشد نیز صرف می‌کنند.

﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ «و می‌آموزند آن عملهای را که ضرر می‌کند -ایشان را گو دیگران را نکند- و نفع نمی‌دهد.» ایشان را گو دیگران را بدهد. و عاقل را می‌باید که چیزی که خود را ضرر و بدو نفع نکند از آن احتراز نماید.

علم فی‌نفسه مذموم نیست هر چونکه باشد

در اینجا باید دانست که علم فی‌نفسه مذموم نیست هر چونکه باشد پس علم مذموم نمی‌شود در حق عباد مگر به یکی از سه جهت:

اول آنکه: توقع ضرری از آن باشد خود را یا دیگری را مثل علم سحر و طلسمات، و نجوم

نیز از این باب است؛ زیرا که اکثر خلق را مضر است به این طریق که چون آثار عالم را بعد از اوضاع کواکب و افلاک بر نهجی می‌بینند در خاطرهای ایشان جا می‌گیرد که این بسبب تاثیر فلان ستاره و فلان برج و فلان درجه است پس امید حصول مطالب و خوف فوات آنها از جهت ستاره و برج در دل جا می‌گیرد و التفاتی به مالک ضرر و نفع نمی‌ماند و حجابی عظیم بر دل حائل می‌شود که از نظر الی‌الله مانع می‌آید.

دوم آنکه: آن علم اگر چه فی‌نفسه ضرری ندارد لیکن این کس به سبب قصور استعداد خود، دقایق آن علم را نمی‌تواند دریافت و چون به دقایق آن نرسید در جهل مرکب گرفتار شد از همین قبیل است بحث از اسرار الهیه و حکم شرعیه و بیشتر علوم فلسفه و علم قضاء و قدر و مسئله جبر و اختیار و توحید وجودی و توحید شهودی و علم مشاجرات صحابه ﷺ و جنگ هائی که فیمابین آن بزرگان واقع شده و علم شطحیات اولیاء مثل کلمه‌ی «انا الحق» و «سبحانی» و کلمات غیرمفهومه اینها مثل بعضی مواضع فصوص و تأویلات قرآن مجید بر طبق قواعد تصوف. و همچنین است حال علم اشعار و وصف خد و خال که در حق اجلاف عوام که دل‌های ایشان پر از شهوت است حکم سمّ دارد و صورت ملکه تخیل و مبالغه در هر چیز می‌گردد.

سوم آنکه: در علم‌های محموده شرعیه تعمق بیجا نماید و افراط و تفریط بکار برد مثلاً در علم عقائد و توحید، فلسفیات را دخل دهد و در علم فقه حیل و روایات نادره بی‌اصل را سر کند و در علم سلوک اشغال جوگیه را داخل سازد و در علم دعوت، اسمای قواعد سحر و طلسم را ممزوج نماید و در علم قصص انبیاء و تواریخ اکاذیب یهود و روافض را بشنود تا موجب فساد عقاید شود و علی هذا القیاس و این همه علوم اکثر خلق را ضرر می‌کنند و نفعی که از آن علوم متوقع‌ست به ایشان نمی‌رسد.

و یهودیان به همین جنس علوم مشغوف شده بودند و از علوم محموده اعراض نموده و این اشتغال ایشان از این جهت نبوده که ضرر آن علوم را نمی‌دانستند و از راه جهل و نادانی آن علوم را نافع اعتقاد می‌کردند بلکه ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي الْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾ «و بتحقیق این یهودیان[1] می‌دانند که هرکه خرید می‌کند این قسم علوم را - و مال و جان

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۱/ ۴۶۴، «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۰۸۶، «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۸۶، «زاد المسیر» ۱/ ۱۲۵.

خود را در پی تحصیل آن می‌بازد- نیست او را در آخرت هیچ نصیبه‌ی.» زیرا که مال او رایگان رفت و اوقات او که سرمایه کسب ثواب بود نیز ضایع گشت و چیزی که در آخرت بکار آید به دست او نیامد و در حق ایشان براین قدر بی‌نصیبی قناعت نیست بلکه ﴿وَلَبِئْسَمَا شَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ «وبسیار بد چیزاست آنچه فروختند درآن کار جانهای خود را.» زیرا که بسبب اشتغال به آن علوم شقاوت ابدی حاصل شد و سعادت ابدی از دست رفت.

﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ «کاش ایشان می‌دانستند.» که ما سعادت ابدیه را به تحصیل این علوم بدل می‌کنیم به شقاوت ابدیه، لیکن ایشان این را نمی‌دانند بلکه گمان می‌کنند که اگرما مال و اوقات خود را در پی تحصیل این علوم صرف نمائیم نهایت کارش همین است که در آخرت ثوابی برآن نیابیم چنانچه در مباحات دیگر.[1]

یا گمان می‌کنند که اگرتحصیل این علوم ضارّه ما را در آخرت موجب عذابی خواهد شد آن عذاب به زودی منقطع خواهد گشت و در این باب تمسک به مفتریات خود می‌نمایند که ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً﴾ پس ما در این معامله که جانهای خود را گرفتار عذاب قلیل ساختیم مانند کسی شدیم که برای تحصیل لذت یا فعلی شب بیداری کرد و به تماشای رقص یا چهره‌بازی، ترک خواب نمود و زرّی هم بذل نمود اگر چه روزانه او را کسلی و اعیایی در بدن یا نقصانی در مال لاحق شود چندانی نیست به این نوبت نرسیده‌ایم که جانهای خود را فروخته باشیم. و به همین تقریرمعلوم شد که در مدلول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ تناقضی و اختلافی نیست زیرا که مدلول آن کلمه حصول علم رایگان بودن این تحصیل است در آخرت. و مدلول: ﴿كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ نفی علم عذاب ابدی است در تحصیل آن علوم. و در میان علم ثابت و علم منفی تفاوت بعید است و با وجود آنکه این یهودیان در این قسم غفلتها و اعراضها از کتب الهیه و علوم محموده گرفتاراند اما عنایت الهی و رحمت عام او در توبه و اصلاح برروی آنها بند نکرده.

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟﴾ «و بالفرض این یهودیان حالا هم اگر ایمان بیارند.» به کتابهای خود و به

وذكره في «البحر المحيط» ١/ ٣٢٣ قولين آخرين أحدهما: أن المراد الشياطين، والثاني: أن المراد الملكين.

١- ينظر: «تفسير الطبري» ١/ ٤٦٧، «تفسير البغوي» ١/ ١٣٢، «التفسير الكبير» للرازي ٣/ ٢٢٢، «البحر المحيط» ١/ ٣٣٤.

کتابی که در این وقت نازل شده.[1]

﴿وَٱتَّقَوۡا﴾ «و پرهیز نمایند.» از اشتغال به کتب سحر و دیگر علوم ضارّ ﴿لَمَثُوبَةٞ﴾ «البته ثوابی اگر چه اندک باشد.»

﴿مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ خَيۡرٞ﴾ «از نزد خدا بهتر و نافع‌تر باشد ایشان را.» از دنیا و مافیها چه جای آنچه ایشان را از سحر به طریق اجرت یا رشوت حاصل می‌شود یا نام و جاه بسبب آن علوم پیدا می‌کنند.[2]

﴿لَّوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ ﴿١٠٣﴾ «کاش ایشان می‌دانستند.» که ثواب اخروی بهتر از منافع دنیوی است.

سؤالی چند جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب که اهل تفسیر در این مقام وارد می‌کنند.

سؤال اول آنکه جمله: ﴿لَبِئۡسَ مَا شَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ﴾ جمله‌ی انشائیه است مصدر به فعل ذم، و جمله: ﴿لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖ﴾ جمله خبریه است، عطف انشاء بر خبر لازم آمد؟

جواب این سؤال آنکه بر تفسیری که ما اختیار کرده‌ایم این جمله معطوف بر ﴿وَلَقَدۡ عَلِمُواْ﴾ است، نه بر ﴿لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ﴾ و داخل تحت العلم نیست و الّا ﴿لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ که دلالت بر نفی علم آنها می‌کند تناقض آن افتد.

و اگر گویند که ﴿لَقَدۡ عَلِمُواْ﴾ نیز جمله خبریه است گوئیم لام توطیه‌ی قسم است و جمله قسمیه جمله انشائیه است نه جمله خبریه.[3]

آری موافق تفسیر جمهور که این جمله را معطوف بر ﴿لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ﴾ می‌گردانند این سؤال متوجه می‌شود و جواب از آن می‌گویند که انشاء را به تاویل خبر گردانیده بتقدیر مقول فی حقهم ﴿لَبِئۡسَ مَا شَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ﴾ عطف می نمائیم.

---

۱ - ینظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۸۷، «تفسير الطبري» ۱/ ۴۶۸، «تفسير البغوي» ۱/ ۱۳۲.

۲ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۸۷، وينظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۰۸۷، و«مشكل إعراب القرآن» ۱/ ۱۰۸، و«التبيان» ص ۸۱، و«البحر المحيط» ۱/ ۳۳۵.

۳ - وينظر في إعرابها «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۶۵ - ۶۹، «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۸۶ - ۱۸۷، «إعراب القرآن» للنحاس ۱/ ۲۰۴، «إعراب مشكل القرآن» ۱/ ۱۰۶ - ۱۰۷، «التبيان» للعكبري ص ۸۱.

سؤال دوم آنکه «لَوْ» در ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ برای تمنی است چنانچه در تفسیر گذشت و تمنی شئ وقتی می‌شود که بر حصول آن شئ قدرت نباشد پس از حضرت حق که قادر مطلق است تمنی چگونه متصور شود؟

جوابش آنکه تمنی در کلام الهی بر تقدیر وقوع آن کلام در تخاطب بشر می‌باشد چنانچه الفاظ شک و اضراب در این کلام نیز مبنی بر همین تخاطب است و چون نزول این کلام برای تخاطب بشر است، روش و وتیره‌ی اینها در گفتگو مسلوک فرموده‌اند گویا چنین ارشاد می‌شود که حال ایشان در مایوسی از حصول دانش و بینش به آن حد انجامیده که گوینده‌ی این لفظ در حق ایشان می‌گوید. و می‌توان گفت که تمنی در کلام الهی بر حقیقت خود نیست بلکه مجاز است از طلب، و از لفظ تمنی در این کلام مطلوب بودن متمنی ثابت می‌شود و طلب امر غیرواقع از خدای تعالی مستبعد نیست مثل ایمان ابولهب.

و صاحب کشاف تمنی را در کلام الهی مجازاً اراده گردانیده است اما این حمل بر مذهب اهل سنت و جماعت صحیح نیست زیرا که اراده‌ی الهی نزد ایشان مستلزم حصول مراد می‌باشد.[1]

سؤال سوم در ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ اثبات علم به طریق توکید قسمی فرمودند و در ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ نفی علم به حدی که مایوس عنه شده و حکم محالات گرفته و آرزوی بیش نمانده بظاهر این نفی و اثبات متناقض می‌نماید؟

جوابش آنکه این سؤال وقتی وارد می‌شود که ﴿لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ﴾ معطوف بر ﴿لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ باشد تا تحت العلم داخل شود و بنابر تفسیری که گذشت این جمله‌ی عطف بر جمله قسمیه است داخل تحت العلم نیست و جائز است که مضمون جلمه اولی معلوم یهودیان باشد و مضمون این جمله غیر معلوم زیرا که در مضمون جملتین نه اتحاد علمی است و نه تلازم علمی، چه مضموم جمله‌ی اولی آن است که سعی در تحصیل علوم ضاره غیرنافعه در آخرت ایشان را نفعی نخواهد داد و مضمون این جمله آنکه جان خود را در پی تحصیل این قسم علوم باختن ثمره‌ی بد دارد و ظاهر است که عدم حصول نفع را در چیزی حصول ضرر لازم نیست مثل مباحات که نه نفع اخروی دارند و نه ضرر اخروی.

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۵۲).

اما جمهور مفسرین که این جمله معطوف بر ﴿لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ گردانیده‌اند و داخل تحت العلم شمرده پس در جواب این سؤال چنین گفته‌اند که اثبات علم در صدر جمله‌ی اولی علی سبیل التحقیق و بیان واقعست و نفی علم در ذیل کلام حقیقة نیست تا تناقض باشد بلکه بنابر تنزیل عالم بمنزله جاهل است زیرا که عالمی که به مقتضای علم خود نرود با جاهل برابر است.[1]

سوال چهارم آنکه ﴿لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ﴾ جزای شرطیه ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾ واقع شده و جزا را می‌باید که بر شرط ترتبی و تفرعی داشته باشد حالانکه بهتربودن ثواب خدا اصلا برایمان و تقوی ایشان موقوف نیست چه ثواب او تعالی از دنیا و مافیها بهتراست خواه یهودیان ایمان و تقوی آرند یا نیارند پس ربط میان این شرط و جزا بچه نوع حاصل گردد؟

و جوابش آنکه ترتیب جزاء بر شرط گاهی نظر به ثبوت واقعی می‌باشد مانند «ان جاءک زید فاکرمه» و گاهی نظر به ثبوت علمی وحکم به آن می‌باشد مانند: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ﴾، ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾ و در اینجا از همین قبیل آخر است یعنی حکم به خیریت ثواب و ذکرآن نزد ایشان موقوف برثبوت ایمان و تقوی ایشان است.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند که لفظ ﴿لَهُمْ﴾ در «مثوبة لهم من عندالله» محذوف است بقرینه‌ی مقام و خیریت ثوابی که ایشان را حاصل شود موقوف برایمان و تقوی ایشان است والله اعلم.[2]

و چنانچه این یهودیان از کتابهای الهیه اعراض کرده در پی تحصیل سحرو اقسام آن افتاده‌اند و جانهای خود را در آن شغل قبیح درباخته همچنان عادت گرفته‌اند که در کلام و تخاطب بزرگان تلبیس می‌کنند و سخن دو رویه می‌گویند که وجهی از تعظیم و وجهی از

---

۱ - ینظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۴۶۷، «تفسير البغوي» ۱/ ۱۳۲، «التفسير الكبير» للرازي ۳ / ۲۲۲، «البحر المحيط» ۱/ ۳۳۴، وأجاب الطبري ۱ / ۴۶۶ بأنه من باب التقديم والتأخير، ومعنى الكلام: وما هم ضارون به من أحد إلا بإذن الله، ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون، ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق.

۲ - التفسير الكبير(۳ / ۶۳۴).

تحقیر و اهانت دارد و این قسم تلبیس در سخن خصوصاً چون در مخاطبه‌ی بزرگان واجب التعظیم واقع شود نیز مشابهت تمام بسحر دارد که فعل قبیح را که تحقیر و اهانت بزرگان است در پرده‌ی حقیقی تعظیم مستور و مخفی می‌سازند تا کسی به تحقیربودنش پی‌نبرد چنانچه ساحر فعل خود را در پرده‌ی خوارق و کرامات نیکان مخفی می‌سازد، پس ایشان هم مرتکب سحر حقیقی می‌شوند و هم مرتکب سحر لسانی؛ و مثال این تلبیس ایشان یکی آن است که چون آن حضرت ﷺ را می‌دیدند و به آنجناب ﷺ هم کلام می‌شدند، می‌گفتند ﴿رَٰعِنَا﴾ که معنی ظاهرش طلب رعایت و توجه بحال خود است یعنی بحال ما متوجه شوید و ما را تعلیم و ارشاد فرمائید و این دلالت بر تعظیم می‌کنند و معنی دیگر دارد قبیح زیرا که «راعن» در لغت احمق را گویند مشتق از «رعونت» که به معنی حمق مخروج به نخوت است و (الف) در آخرش منقلب از تنوین نصبی است که در حالت وقف می‌گردد و این لفظ را حکم منادی نکره داده منصوب می آوردند یعنی ای احمق متکبر! و بیشتر در عرف یهودیان به همین معنی قبیح رایج شده بود چنانچه «معطی» بمعنی «مابون» در عرف اوباش زمان ما و ثالث بالخیر بمعنی ولدالزنا و مرد مقدس بمعنی احمق.[1]

و مسلمانان از این معنی فاسد بی‌خبر بودند چون از یهودیان شنیدند که این کلمه را در مقام تخاطب به آنجناب رسالت مآب ﷺ استعمال می‌کنند فهمیدند که شاید این گروه که اهل کتاب‌اند در تعظیم انبیاء ؛ همین کلمه را مأثور و منقول دانسته استعمال می‌کنند ما را هم می‌باید که استعمال کنیم بسبب بی‌خبری و نادانی در ورطه‌ی استعمال این کلمه افتادند پس مشابهت دیگر از سحر در استعمال این کلمه به هم رسید که مسلمانان را بطریق مخفی برآن آوردند که کلمه کفر را برزبان راندند و ندانستند که این کلمه کلمه‌ی کفر است بلکه کلمه‌ی تعظیم، پیغمبر است.

حضرت سعد بن معاذ که یکی از بزرگان انصار بود روزی از یهودیان این کلمه را شنید

---

۱ - ذکر الزجاج في «معاني القرآن» ۱/ ۱۸۸ أن في (راعنا) ثلاثة أقوال: أحدها: راعنا، من أرعنا سمعك. والثاني: من المراعاة والمكافأة، فقيل لهم: لا تقولوا: راعنا، أي: كافئنا في المقال، كما يقول بعضهم لبعض، وقولوا أنظرنا، أي: أمهلنا، واسمعوا، كأنه قيل لهم استمعوا. والثالث: راعنا، كلمة تجري على الهزء والسخرية، فنهي المسلمون أن يتلفظوا بها بحضرة النبي ﷺ..

و از سابق با یهودیان نشست و برخاست داشت و می‌دانست که این لفظ در عرف ایشان سبّ و شتم است به خشونت پیش آمد و گفت که اگر بار دیگر این کلمه را در حق آن جناب ﷺ از زبان شما خواهم شنید گردن شما را خواهم زد، یهودیان گفتند که بر ما چرا تفت می‌شوید فرقه‌ی شما که مسلمانان‌اند نیز این کلمه را در حق آن جناب ﷺ می‌گویند سعد بن معاذ ناخوش شده پیش آن حضرت ﷺ رسید دید که این آیت نازل شده است[1] که ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ «ای کسانیکه ایمان آورده‌اید.»

مقتضای ایمان شما آن است که تلبیس را مطلق ترک کنید اگرچه قصد آن تلبیس نداشته باشید پس ﴿لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ «مگوئید لفظ راعنا.»، در جناب پیغمبر ﷺ زیرا که این لفظ تلبیسی دارد شنیع و یهودیان بگفتن شما تمسک کرده می‌گویند و معنی باطل اراده می‌کنند گو شما از آن معنی باطل بی‌خبر و غافل اید.

﴿وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا﴾ «و بگوئید - بدل این لفظ - انْظُرْنَا.» یعنی شفقت فرما بر ما و متوجه شو بحال ما که معنی صحیح ﴿رَٰعِنَا﴾ را ادا می‌کند و مطلق تلبیس ندارد و معنی باطل از آن در عرف هیچ کس فهمیده نمی‌شود.

﴿وَٱسْمَعُوا۟﴾ «و بشنوید کلام رسول را.» به کمال توجه و اصغا گوش را متوجه ساخته و ذهن را حاضر کرده تا حاجت این نماند که از آن حضرت ﷺ توجه بحال خود در خواهید و از این هر دو کلمه یکی را بگوئید زیرا که توجه و اصغا گوش داشتن بر ذمه‌ی شاگرد است نه بر ذمه‌ی استاذ، شاگرد را می‌باید که استاذ را بار بار به اعاده‌ی کلام تنگ نکند و از اول خود را متوجه سازد تا از تقریر استاذ بهره بردارد و چه قسم با وجود ایمان این نوع تلبیس و ایذای رسول ﷺ از شما متصور شود حال آنکه تحقیر و ایذای رسول ﷺ بلاشبهه کفر است.

﴿وَلِلْكَـٰفِرِينَ﴾ «و برای کافران مهیا است.» در عوض آنچه به امثال این کلمات ایذای رسول قصد می‌نمایند و او را و مسلمانان را درد دل می‌دهند.

---

۱ - أخرجه أبونعيم في «دلائل النبوة» ۱ / ۴۷ ومقاتل في «تفسيره». وذكره الواحدي في «أسباب النزول» ص ۳۶، عن عطاء عن ابن عباس. والسيوطي في «لباب النقول» ص ۱۹ وفي «الدر» ۱ / ۱۹۵ - ۱۹۶ وعزاه لأبي نعيم في «الدلائل». و الطبري ۱ / ۴۶۹ عن قتادة بمعناه، وذكره ابن حجر في «العجاب» ۱ / ۳۴۴، وفي «فتح الباري» ۸ / ۱۶۳ و مقاتل في «تفسيره» ۱ / ۵۹.. ذكرها الطبري ۱ / ۴۷۰، وابن أبي حاتم ۱ / ۱۹۶، والسيوطي في «الدر» ۱ / ۱۹۵ - ۱۹۶.

﴿عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ «عذابی درد دهنده.» که اصلا این ایذا و این درد را به آن نسبتی نیست.

در اینجا باید دانست که حق تعالی در این کلام ارشاد انتظام که قرآن مجید و فرقان حمید است در هشتاد و هشت جا مؤمنان این امت را به این لفظ خطاب فرموده که ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ و این موضع اول مواضع است.[1]

و گفتند که خطاب با مؤمنان خاصه‌ی این کتاب حمید است در کتابهای سابق خطاب مصروف بانبیاء علیهم السلام می‌شد که امتان خود را برسانند و در اینجا بلاواسطه خطاب شفاهی یعنی به این امت می‌فرمایند و این شرفی است عظیم که ایشان را به تبعیت افضل المرسلین حکم پیغمبران داده‌اند، والحمد لله. از این جا پی برده می‌شود به آنکه چون در این دار ایشان را به ایمان ملقب فرموده‌اند در آن دار نیز از اهل امن و امان سازند که ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلًا كَبِيرًا.﴾

در زواید مسند امام احمد و در شعب الایمان بیهقی و دیگر کتب معتبره‌ی حدیث وارد است که شخصی پیش حضرت عبدالله بن مسعود رضی الله عنه آمد و گفت که مرا نصیحتی و وصیتی بفرمائید، گفتند چون قرآن بخوانی و در آن این لفظ را بشنوی که ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ پس فی الفور گوش خود را متوجه کن و ذهن خود را حاضر آر زیرا که او تعالی بلاواسطه بتو خطاب می‌نماید و به چیزی نیک می‌فرماید و یا از چیزی بد منع می‌کند.[2]

و ابونعیم در حلیة الاولیاء به روایت ابن عباس رضی الله عنهما آورده که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند به هیچ آیت مصدریه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ نازل نشده است الا که علی ابن ابیطالب کرم الله وجهه سِرّآن آیت و سردار آن آیت است. لیکن ابونعیم بعد از روایت این حدیث گفته است که این لفظ را کسی نسبت به آنجناب نکرده است مگر ابن ابی خَیْثَمَه و ما نیز از او این حرف نوشته‌ایم دیگر راویان این را کلام ابن عباس رضی الله عنهما کرده روایت می‌کنند، والله اعلم.[3]

و نیز در حلیة الاولیاء و در کتب حدیث و تفسیر از خَیْثَمَه روایت آورده‌اند که هرجا در قرآن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ وارد شده در مثل آن مقام در توریت و انجیل (يَا أَيها الْمَسَاكِين)

---

۱ - نظر: اللباب في علوم الكتاب (۲ / ۳۵۲) والتفسير الرازي (۳ / ۶۳۴).

۲ - شعب الإيمان (۳ / ۴۰۸ رقم ۱۸۸۶).

۳ - أخرجه أبو نعيم فی الحلية (۱/ ۶۴)، وقال: لم نكتبه مرفوعا إلا من حديث ابن أبي خيثمة، والناس رووه موقوفا.

مـی بود.[1] نیز باید دانسـت که (رَاعِنَا وانْظُرْنَا) هـر چند هر دو مرادف یکدیگراند و یک معنی دارند لیکن چون لفظ ﴿رَاعِنَا﴾ مشـتمل بر مفسـده بود که مذکور شـد از آن منع کردن و لفظ دیگررا تجویز نمودن، مناسب حکمت شد.

پس آنچه بعضی از شـافعیه در این مقام به طریق اسـتدلال ذکر کرده‌اند که تجویز یک کلمه در یک مقام از طرف شارع مستلزم تجویز کلمه‌ی دیگر که مرادف او باشد نمی‌شود پس اگر شـخصی بجای الله اکبر «خدای بزرگ»، بگوید «یا الرحمن اجل» نمازش درسـت نشود و بخلاف مذهب حنفی خوب نمی‌نشـیند زیرا که بحث در جائی اسـت که احد المترادفین مشـتمل بر مفسـده نباشـد علاوه آنکه بعضی از حنفیان ترادف را هم منع نموده‌اند به چند وجه.

اول آنکـه: هـر چند به حسـب مدلـول لغوی (رَاعِنَـا وانْظُرْنَا) به یک معنی‌انـد اما مدلول عرفی ﴿رَاعِنَا﴾ سب و شتم است کمال دوری از مدلول ﴿آنظُرْنَا﴾ دارد.

دوم آنکه: ﴿رَاعِنَا﴾ از باب مفاعلت است که دلالت بر مساوات بین المخاطبین می‌کند گویا چنیـن می‌گوینـد که تـورعایـت ما کن تـا ما رعایت سـخن تو کنیـم و این نـوع خطاب در جناب رسـول کمال بی‌ادبی اسـت به دلیل: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً﴾.

سوم آنکه: در این خطاب نوعی استعلاء فهمیده می‌شود یعنی رعایت کن شنیدن کلام مرا و غافل مشـو از او و به چیز دیگر مشـغول مباش و در ﴿آنظُرْنَا﴾ سـؤال شـفقت مهربانگی اسـت و بـس و لفظ ﴿وَٱسْمَعُوا﴾ اشـارت اسـت به آنکه شـاگرد را می‌باید که بـه کمال توجه و التفات کلام اسـتاذ را بشـنود تا محتاج طلب اعاده نشـود و چون مسـلمانان را از آموختن ایـن کلمـه منـع فرمودند اگر چـه یهودیان که خـود را اهل کتاب می‌داننـد و از مراتب تعظیم انبیاء ﷷ نیک واقف‌اند این کلمه را استعمال می‌کردند.[2]

حالا بیان می‌فرمایند که گفتن یهودیان این کلمه را در خطاب پیغمبر شما محض برای غرض فاسـدی اسـت که تا این کلمه را آموخته شما نیز استعمال کنید و به قبح و شناعت

---

۱ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (۴ / ۱۱۶) والدر المنثور في التفسير بالمأثور (۱ / ۲۵۲).

۲ - التفسير الكبير (۳ / ۶۵۲ - ۶۵۳).

مضمون این کلمه پی‌نبرید و پیش مردم حماقت شما ظاهر شود و حماقت منافی است انزال وحی را بر شما زیرا که فرقه‌ی که بر او اولاً وحی نازل شود می‌باید که تیز فهم و ذکی باشد پس گویا در نظر مردم ثابت می‌کنند که این فرقه قابل آن نیست که وحی الهی بر ایشان نازل شود زیرا که: ﴿مَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾ «دوست نمی‌دارند کسانی که کافر شده‌اند از اهل کتاب.» یعنی یهودیان مدینه ﴿وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ «و نه مشرکان.» مکه ﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم﴾ «آنکه نازل کرده شود بر شما.» ﴿مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ «هیچ امر از طرف پروردگار شما.» و چون قدرت ندارند که خدا را از نازل کردن خیر بر شما منع توانند کرد ناچار قصد می‌کنند که بی‌لیاقتی شما در نظر مردم ثابت کنند و مصدر این اثبات، یهودیان گشته‌اند و قبول کننده‌ی این شبهه، مشرکان، پس به این جهت با شما این تمسخر و ایهام می‌نمایند حالانکه از این تمسخر و ایهام ایشان هیچ نخواهد گشود زیرا که حسد ایشان وقتی سرسبز شود و کارگر افتد که نزول وحی را از جانب خدا موقوف سازند و این معنی ایشان را ممکن نیست زیرا که او تعالی محکوم ایشان نیست.

﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ﴾ «و او تعالی خاص می‌کند به رحمت خود که نزول وحی نیز از آثار آن رحمت است.»

﴿مَن يَشَآءُ﴾ «هر که را می‌خواهد از بندگان.»

اگر چه در نظر ظاهربینان لیاقت آن رحمت نداشته باشند و از این است که نودولتان را اهل خاندان‌های قدیم تمسخر و استهزا می‌نمایند بلکه صاحب هر کمال وهبی اهل خاندان موروثی آن کمال تحقیر می‌کنند و نمی‌فهمند که هر که اولاً از بزرگان ما مبدأ کمالی شده است بحسب نظر ظاهربین لیاقت آن نداشت و نیز نمی‌فهمند که هرگاه حق تعالی به کسی شرفی و منصبی عنایت می‌فرماید اول او را لیاقت آن منصب می‌بخشد خصوصاً در مناصب شرعیه و در مراتب دینیه و لهذا گفته‌اند:

مصرع: «بجای خویش بود آنچه کردگار دهد.»

و سبب این غلط فهمی ایشان آن است که قیاس غایب بر شاهد می‌کنند و چنانچه پادشاهان آدم ناشناس بعضی نااهلان را منصبی بزرگ از راه جزاف و تهکم می‌بخشند و او از عهده‌ی آن منصب برنمی‌آید. و بجای پنبه کاشتن پشم کاشتن می‌فرماید همچنان

پادشاه پادشاهان نیز همین قسم جزاف و تهکم می‌کند حالانکه تفضل و احسان بندگان در حق بندگان دیگر سراسر ناقص و ناتمام است از این است که منصبی می‌دهند و لیاقت آن منصب نمی‌توانند داد.

﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ «و خدا صاحب فضل بزرگ است.» که از حد کمال و تمام نیز متجاوز گشته نسبت به تفضیل او دادن منصب و دادن لیاقت آن منصب، هردو برابر است.

بیان احکام ناسخ و منسوخ

و اگر یهودیان برای تشویش خاطر مسلمانان القای شبهه نمایند و بگویند که از جانب حق تعالی برشما خیر و نیکی نازل می‌شود و این نزول قرآن از آثار رحمت او است و آن را فضل عظیم می‌دانید پس نسخ احکام که در دین شما مکرر واقع شده و می‌شود چه معنی دارد اگر حکم اول در حق شما خیر بود پس حکم دوم بد شد و اگر حکم دوم خیر بود حکم اول بد شد و نیز بسا اوقات پیغمبر شما را در وقتی از اوقات وحی می‌آید و کلامی بر وی نازل می‌شود و آن را خود هم می‌خواند و دیگران را هم بخواندن آن امر می‌کند و متوقع ثواب می‌باشد و در وقتی دیگر آن همه نازل شده از خاطر او بدر می‌رود و او را فراموش مطلق می‌کند پس آن امر خیر که متوقع ثواب بر تلاوت او بود چرا از او برگرفتند این کدام رحمت است و کدام فضل و احسان است؟

برای دفع این شبهه این مضمون را به فهم و به مردم دیگر نیز بفهمان که در نسخ تبدیل خیر به شر یا تبدیل شر به خیر نیست تا منافی خیریت این وحی باشد بلکه ناسخ و منسوخ هردو خیراند زیرا که؛ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ «هرچه را نسخ می‌کنیم از جنس آیت قرآن.» و حکم او را موقوف می‌سازیم گو آن آیت در تلاوت برقرار باشد و در مصاحف مکتوب و در صدور حفاظ محفوظ مثل آیت: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ که حکم آن وجوب عدت یک سال است و به آیت دیگر که حکم آن وجوب عدت چهار ماه و ده روز است منسوخ شده حالانکه این آیت نیز در قرآن مجید موجود است و فراموش نشده بلکه برزبان هر حافظ جاری است و مثل آیت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا

﴿إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ که حکم آن نیز منسوخ است و تلاوتش باقی و همچنین آیت مصابره در جنگ با کفار که یکی را مقابل ده کس حکم ثبات بود منسوخ است و در سوره انفال موجود و مقروء. و علی هذا القیاس.

﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ «یا فراموش بکنانیم آن آیت را.»

از خاطر پیغمبرﷺ و دیگر قاریان تا الفاظ آن آیت بخوبی یاد ایشان نمانند و در الفاظ آن اشتباه خورند گو اصل مضمون و بعضی الفاظ آن را یاد داشته باشند خواه حکم آن آیت برقرار باشد مثل آیت: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).[1] که حکمش برقرار است و لفظش به خوبی یاد نمانده کسی می‌گوید که در آخرش (وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) است و کسی می‌گوید که (وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً) است و همچنین موضعش بخوبی معلوم نیست که در کدام سوره بود از آن جهت آن حضرتﷺ به امر جبرئیلؑ آن را از تلاوت موقوف فرمودند و مانند: (لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَإِنَّ كُفْرًا بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ)[2]، (والْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ.) (كما رواه ابن عبدالبر فی التمهید عن عمرو).[3]

و مانند (جاهدوا كما جاهدتم اول مرة). (رواه ابوعبيد عن عبدالرحمن بن عوف).[4]

و مانند (بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا، أَنَّا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا، فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا.) که از زبان شهداء بئر معونه حکایة نازل شده بود. رواه البخاری و مسلم.[5]

---

۱ - أخرجه عبد الرزاق (۷/ ۳۲۹، رقم ۱۳۳۶۳) ، والطيالسى (ص ۷۳، رقم۵۴۰) ، وأحمد (۵/ ۱۳۲، رقم ۲۱۲۴۵) ، والنسائى فى الكبرى (۴/ ۲۷۱، رقم ۷۱۵۰) ، وابن حبان (۱۰/ ۲۷۴، رقم ۴۴۲۹) ، والحاكم (۴/ ۴۰۰، رقم ۸۰۶۸) ، والضياء (۳/ ۳۷۱، رقم ۱۱۶۶) .

۲ - رواه البخاري ۱۲ / ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۵ في المحاربين، باب الاعتراف بالزنا، وباب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، وفي الاعتصام، باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وفي المظالم، باب ما جاء في السقائف، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة، وفي المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، وأخرجه أيضاً أحمد في «المسند» ۱ / ۵۵ و ۵۶، وأخرجه مسلم مختصراً رقم (۱۶۹۱) في الحدود، باب رجم الثيب.

۳ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (۴ / ۲۷۴) وأخرجه البخارى (۲/ ۷۲۴، رقم ۱۹۴۸) ، ومسلم (۲/ ۱۰۸۰، رقم ۱۴۵۷) ، وأبو داود (۲/ ۲۸۲، رقم ۲۲۷۳) ، والنسائى (۶/ ۱۸۰، رقم ۳۴۸۴) ، وابن ماجه (۱/ ۶۴۶، رقم ۲۰۰۴) .

۴ - كنز العمال (۴۷۴۱) الدر المنثور (۲ / ۲۵۸).

۵ - رواه البخاري ۷ / ۲۹۶ و ۲۹۷ في المغازي، باب غزوة الرجيع، وفي الوتر، باب القنوت قبل الركوع، وفي الجهاد، باب

و مانند: (لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادٍ مِنْ ذَهَبٍ لَابْتَغَى إِلَيْهِ ثَانِيًا، وَلَوْ أُعْطِيَ ثَانِيًا لَابْتَغَى إِلَيْهِ ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى مَنْ تَابَ)[1]. که اکثر محدثین آن را از صحابه‌ی کثیر رضی الله عنهم نقل کرده‌اند.

و در مصنف ابی بن کعب مکتوب هم بود اما بعضی الفاظ آن مشتبه شده مثل «بطن ابن آدم» با «جوف ابن آدم» و موضع او نیز مشتبه گشته که سوره‌ی احزاب بود یا سوره‌ی براءة و صدر او نیز فراموش گشته که (إِنَّا أنزلنَا المَال لِإقام الصَّلَاة وإيتاء الزَّكَاة.)[2] بود یا چیزی دیگر.

و همچنین آیت: (ان الله سيؤيد هذا الدين برجال ما لهم فی الآخرة من خلاق) یا (باقوام لاخلاق لهم فی الآخرة.) رواه ابوعبيده وغيره عن ابی‌موسی الاشعری وغيره و علی هذا القياس.)[3]

و خواه حکم آن نیز موقوف شده باشد مثل (عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ.)[4] که صدر و ذیل این آیت همه فراموش شده و موضع آن نیز نسیاً منسیاً گشته و حکم آن نیز موقوف است رواه البخاری و مسلم عن عائشه رضی الله عنها.

و ابوداؤد در کتاب ناسخ و منسوخ و بیهقی در دلایل النبوة به روایت ابوامامه بن سهل بن حنیف آورده‌اند که شخصی از انصار شب هنگام برای تهجد برخاست و بعد از فاتحه خواست تا سوره‌ی را که یاد داشت و همیشه آن را تلاوت می‌کرد بخواند هرگز بر تلاوت آن قادر نشد و تمام آن سوره از حافظه‌ی او رفت غیر از (بِسمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) بر زبان او

من ينكب أو يطعن في سبيل الله، ومسلم رقم (۶۷۷) في [ص:۲۶۴] المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، وفي الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد.

۱- أخرجه البخاري ۱۱ / ۲۱۷ في الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، ومسلم رقم (۱۰۴۹) في الزكاة، باب.

۲ - أخرجه أحمد (۲۱۸/۵، رقم ۲۱۹۵۶) قال الهيثمى (۱۴۰/۷) : رجاله رجال الصحيح. والطبرانى (۲۴۸/۳، رقم ۳۳۰۳) . وأخرجه أيضًا: القضاعى (۳۱۸/۲، رقم ۱۴۴۲) .

۳ - الدر المنثور (۲ / ۲۵۷).

۴ - أخرجه: مالك في «الموطأ» (۱۷۸۰) برواية الليثي، والشافعي في «مسنده» (۱۱۸۰)، وأحمد ۶/ ۲۶۹، ومسلم ۴ / ۱۶۷ (۱۴۵۲) (۲۴)، وأبوداود (۲۰۶۲)، وابن ماجه (۱۹۴۲)، والترمذي (۱۱۵۰)، والنسائي ۶ / ۱۰۰، وأبويعلى (۴۵۸۷)، وابن حبان (۴۲۲۱)، والبيهقي ۷ / ۴۵۳ - ۴۵۴.

انظر: «الإلمام» (۱۳۸۲)، و «المحرر» (۱۱۰۹).

جاری نمی‌شد صبح هنگام متعجب شده از صحابه دیگرﷺ پرسید همه‌ها گفتند که آن سوره همین قسم از یاد ما هم رفته است همه پیش آن حضرتﷺ آمدند و ماجرا عرض کردند آن حضرتﷺ فرمودند که در این شب آن سوره منسوخ التلاوة گشته از سینه‌ی من و سینه همه مردم به در رفت بلکه از آنچه بروی نوشته بودند نیز نقوش خطّیه‌ی آن زائل شد.[1]

بهر حال ازین هردو طریق هر چون که واقع شود.

﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ «البته می‌آریم بهتر از آن آیت منسوخه یا فراموش شده.»

﴿أَوۡ مِثۡلِهَآ﴾ «یا مانند آن آیت منسوخه یا فراموش شده در خوبی.» پس در هردو آیت منسوخه و ناسخه خیریت موجود می‌باشد اگرچه منسوخه در خیریت زائد باشد از ناسخه در بعضی اوقات.

تفصیل این اجمال آنکه اگر آیت منسوخة الحکم است پس ناسخ او آیت دیگر می‌آید که حکم دیگر از آن مستنبط می‌شود و آن حکم نسبت به حکم منسوخ بهتر می‌باشد که سهل‌تر در عمل می‌شود مثل ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ که سهل‌تر از ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ وَرَتِّلِ ٱلۡقُرۡءَانَ تَرۡتِيلًا﴾ است در عمل.

یا در عمل هم سهل می‌باشد و با مصلحت وقت هم موافق‌تر می‌افتد مثل ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾ که هم در عمل سهل است و هم با مصلحت وقت موافق‌تر است که در وقت کثرت افواج مردم ضعیف القلب نیز در میان‌شان می‌باشند اگر آنها را نیز مانند اقویا، تکلیف مصابرات یک کس در مقابله‌ی ده کس داده شود از جهاد تن خواهند زد و دل خواهند دزدید.

یا با مصلحت عامل موافق‌تر شود گو در عمل سهولت نداشته باشد مثل تعیین صوم در ماه رمضان که ناسخ تخییر شد در میان فدیه دادن و روزه داشتن.

یا در اجر افزون‌تر باشد گو با مصلحت عامل هم چندان اوفق نه افتد و در عمل هم سهل نباشد مثل امر به جهاد در صدر اسلام که هنوز اجتماع بسیار نشده بود و مردم جنگ آزموده

۱- الدر المنثور: ۱/ ۱۰۵. وابن كثير» ۱/ ۱۴۹-۱۵۰؛ أخرجه الطّحاويّ في «شرح المشكل» (۵/ ۲۷۲ رقم: ۲۰۳۵) والبيهقيّ في «دلائل النّبوّة» (۷/ ۱۵۷) وابن الجوزيّ في «نواسخ القرآن» (ص: ۱۱۰ - ۱۱۱) والواحديّ في «الوسيط» (۱/ ۱۸۹) أخرجه أبو عبيد في «النّاسخ والمنسوخ» (رقم: ۱۷).

و مشاق سلاح‌داری در این دین داخل نشده و آن ناسخ آیات صبر و عفو گشت.

یا حکم آیت ناسخه مانند حکم آیت منسوخه می‌باشد در این امور که مذکور شد و اگر آیت فراموش شده باشد پس در عوض او آیتی دیگر می‌آید که بجای آن این را بخوانند و ثواب حاصل کنند و آن نیز گاهی بهتر از آیت سابقه می‌باشد در کثرت ثواب و فصاحت الفاظ و بلاغت کلام چنانچه: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ بجای (إِنَّ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ الله الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ لا الْيَهُودِيَّةُ وَلا النَّصْرَانِيَّةُ.)[1] و گاهی مانند فراموش شده می‌باشد در این امور مانند اکثر سُور باقیه در عوض آیات منسیه.[2]

حقیقت نسخ

در اینجا باید دانست که نسخ در احکام شرعیه مانند نسخ در احکام تکوینیه است و از ملاحظه‌ی حال نظام تکوینی الهی استبعاد که در نسخ نظام تشریعی بسبب القای شبهات کافران جا می‌گیرد، دفع می‌شود.

بیانش آنکه احکام الهیه که در لوح محفوظ ثبت است خواه از جنس احکام تکوینیه باشند خواه از جنس احکام شرعیه دو قسم است یا خاص، یا عام و خاص است، یا خاص به اشخاص‌اند، یا خاص به زمان.

آنچه خاص به اشخاص‌اند تا بقای اشخاص باقی می‌مانند و بعد از آن منسوخ می‌گردند و آنچه به زمان خاص‌اند تا باقی‌ماندن آن زمان باقی می‌مانند و بعد از انقراض آن زمان موقوف می‌شوند خواه آن زمان منقرض قلیل باشد مثل احکام منسوخه‌ی قرآن، خواه طویل؛ مثل: احکام شرایع ما تقدم و این تغییر و تبدیل منافی ثبوت آن احکام در لوح محفوظ نیست، زیرا که در آنجا موقت به همین اوقات و موجل به همین آجال ثابت‌اند مانند سایر احکام تکوینی از صحت و مرض و غنی و فقر.

و احکام عامه اصلا قابل نسخ نیستند تا ابدالآبدین باقی و برقراراند مثل تکلم انسان

---

۱ - أخرجه الطیالسی (ص ۷۳، رقم ۵۳۹)، وأحمد (۱۳۲/۵، رقم ۲۱۲۴۱)، والترمذی (۶۶۵/۵، رقم ۳۷۹۳)، والحاکم (۲۴۴/۲، رقم ۲۸۸۹).

۲ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۵۸).

و استوای قامت او در احکام کونی و مثل حرمت شرک و زنا و لواطت و سرقه در احکام شرعی. و از این بیان واضح شد که در نسخ احکام خواه کونی باشد خواه شرعی تغییری و تبدیلی در علم الهی نمی‌آید تغییری و تبدیلی که هست در اذهان خاسره‌ی ماست که مدت هر حکم را نمی‌شناسیم و از راه غلط فهمی آن را مستمر و دایم می‌انگاریم و هرچند این معنی در احکام کونی جای انکار و محل شبهه نیست زیرا که هرکس از بنی‌آدم تغییر صحت را به مرض در یک بدن و تغییر غنی را به فقر در یک شخص و تغییر غلبه را به مغلوبیت در یک قوم و یک فرقه و زوال دول و سلطنتها را از قومی به قومی و معموری و خرابی یک مکان را و یک شهر را در اوقات مختلفه مشاهده می‌نماید و بر اسباب خفیه این تغییرات و تبدیلات حمل می‌کند اما در احکام شرعی کفار این نوع تغییر و تبدیل را دیده و شنیده به طعن و طنز برمی‌خیزند حق تعالی برای دفع این طعن و طنز ایشان هر مسلمان را خطاب کرده تلقین جواب می‌نماید و خطاب کرده می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ﴾ «آیا نمی‌دانی.» ای صاحب عقل، ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ﴾﴿١٠٦﴾ «آنکه خدا بر همه چیز قادر است.» زیرا که در عالم می‌بینی که او تعالی در هر لمحه و هر آن حوادث گوناگون و عجایب بوقلمون ظاهر می‌سازد و هرچه در فهم و وهم کسی نمی‌گنجد بقدرت کامله‌ی خود او را به احسن وجوه سرانجام می‌دهد مثل تبدیل مَرَض مهلک به صحت، و فقر مُکِبّ به دولت و ثروت، و ضعف مفرط به قوت، و سلطنت به گدائی، و عزت به ذلت و بینوائی، و روشنی به ظلمت و ظلمت به روشنی و چون او را قدرت این تبدیل و تغییر ثابت می‌کنی پس از وی چه مستبعد می‌داری که حکمی را به حکمی و لفظی را به لفظی دیگر تبدیل فرماید و یک حکم را از منصب مشروعیت عزل فرموده دیگر را بجای آن نصب نماید و یک لفظ را از شرف تلاوت و تقرب تاخیر نموده دیگری را به این مزیت بنوازد و هر دو حکم و هر دو لفظ در مرتبه‌ی خود مستحسن و محمود باشند و اگر به این اجمال گره اشکال تو نگشاید و زنگ از آئینه مدرکه‌ی تو نزداید از تو می‌پرسم که: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾

«آیا نمی‌دانی که برای خدا است بادشاهت آسمانهای هفتگانه و زمین.»

و در هر آسمان حکمی دیگر و ذکری دیگر و تدبیری دیگر قضا فرموده است و همچنین در اقالیم مختلفه‌ی زمین لغتی دیگر و وضعی دیگر و آئینی دیگر نهاده و همه احکام و

تدبیرات و اوضاع و لغات در مرتبه‌ی خود محمود و پسندیده است؛ سندیان را اصطلاح سند خوش، هندیان را اصطلاح هند خوش.

و چون اختلاف احکام و تدبیرات الهیه را به اختلاف امکنه باور داشتی و هرهمه را محمود و خیرشناختی دیگر در اختلاف آن احکام و تدبیرات به اختلاف اشخاص و فرق ازمنه چرا استعجاب و استبعاد می‌نمائی و هر حکم را در زمان خود و در حق اشخاصی و فرقه‌ی مورد آن حکم، چرا خیرنمی‌فهمی و با قطع نظر از این چون به دلالت معجزات صدق پیغمبروقت ثابت شد و بالیقین معلوم گشت که آنچه او می‌رساند بلاشبهه حکم خدا است پس در انقیاد آن حکم گوناسخ حکم سابق باشد عذری باشد نماند و چه قسم در انقیاد حکم الهی به این شبهات واهیه کفار تردد و تذبذب می‌نماید.

﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّـهِ مِن وَلِيٍّ﴾ «و حال آنکه نیست شما را سوای خدا کارسازی.» که کار معاش و معاد شما را اصلاح کند اگر کارسازی دیگر شما را می‌بود گنجایش داشت که این کارساز را ملوّن المزاج و متبدل الحکم فهمیده ترک داده به آن کارساز دیگر رجوع می‌آوردید و چاره‌ی معاش و معاد خود از او می‌جستید.

﴿وَلَا نَصِيرٍ﴾۝ «و نیست -سوای او شما را- هیچ یاری دهنده.» که اگر بر نافرمانی احکام ناسخه خود از شما باز پرس نماید و زیر عقاب بگیرد آن یاری دهنده شما را از دست او رهائی دهد پس شما با وصف دانستن حکمت در نسخ و بیچارگی خود در دست او حکم او را در هروقت بهررنگ که فرماید مطیع و فرمان بردار می‌شوید و آن را برسرو چشم می‌گیرید.

﴿أَمْ﴾ «یا نه.» بلکه ﴿تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا رَسُولَكُمْ﴾ «می‌خواهید که سؤال کنید و در خواست نمائید از رسول خود.»

تبدیل احکام الهی را که آنچه سابق فرموده است همان را برقرار دارد و آن را نسخ نکند یا آنچه موافق خواهش ما است بفرماید و آنچه برما شاق و گران است موقوف سازد و در خواست این معنی از رسول برای آن است که او از طرف شما این آرزو را در جناب الهی عرض نماید و بار بار الحاح کند تا بر طبق آن اجابت شود.

﴿كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ﴾ «چنانچه سؤال کرده شده بود موسی ؑ از همین قسم قبل از این پیغمبرﷺ.» زیرا که موسی ؑ هرگاه حکمی از احکام الهی به بنی‌اسرائیل می‌رسانید و

آنها آن احکام را مخالف نفس و شاق بر طبع خود می‌دانستند مثل جهاد عمالقه و دادن ربع مال در زکوة و امثال ذلک از حضرت موسی ﷺ به الحاح درخواست می‌کردند که در جناب الهی عرض کرده آن حکم را تبدیل کنانند و بدل آن حکمی دیگر سبک و سهل بیارند و حضرت موسی از کثرت سؤال آنها بسیار دل تنگ شده بود تا آنکه شکایت آنها شب معراج در پیش توای محمد ﷺ نمود و ترا نیز تأکید فرمود که از جناب الهی قبل از رسیدن به امتیان تخفیف احکام سؤال کن و نمازها را از پنجاه به پنج کنانید و همچنین در قصه بقره به کثرت سؤالات خود بقره‌ی مطلقه را مبدل کنانیده بقره‌ی مقیده به قیود نادره‌ی کمیاب ساخته خود در ورطه‌ی ضیق گرفتار شدند.

و ظاهر است که درخواست تبدیل حکم الهی خصوصاً عدم انقیاد حکم ناسخ و التزام حکم منسوخ صریح کفر است و مستلزم تحکم و فرمایش بر خدا.

﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ «و هر که بدل کرد کفر را عوض ایمان.»

﴿فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ «بتحقیق گم کرد راه راست را.» زیرا که حکم منسوخ اگر چه حکم الهی است اما چون منسوخ شد هدایت در وی باقی نماند و به مثابه آن است که سالک راه، راه رفته را باز قطع نمودن شروع کند و پیش نرود که هرگز به مطلب نخواهد رسید.

چند سؤال جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب:

اول آنکه: تغییر و تبدیل را در احکام کونی وجوه و اسباب معلوم است و به سبب اطلاع بر اسباب آن استبعاد و استعجاب دفع می‌شود مثلاً معلوم است که در تابستان یخ نمی‌بندد و در زمستان حاجت به آب پاشی نمی‌باشد و شخص مفلس به فلان فلان سبب غنی می‌گردد و غنی به سبب فلان فلان سبب فقیر می‌شود و بیمار به ادویه صحت می یابد و صحیح به بدپرهیزی بیمار می‌شود اما تغییر و تبدیل را در احکام شرعی چه سبب و چه وجه است در آن جا خود غیر از ابتلاء و امتحان مکلفین که اطاعت می‌کنند یا عصیان سببی دیگر نمودار نیست و این سبب موجب تغییر و تبدیل نیست؟

جوابش آن است که: هرچند سبب اصلی در احکام شرعی همین است اما این ابتلاء

و امتحان محض جزافی و تهکمی نیست بلکه مبنی بررعایت مصالح مکلفین و اصلاح معاش و معاد ایشان است مثل تکلیف طبیب مریض را که هرچه او را نافع است به آن می‌فرماید و هرچه او را ضارّ است از آن منع شدید می‌کند نه کیف ما اتفق. و چون رعایت مصالح معاشیه و معادیه‌ی مکلفین منظور افتاد و علاج امراض روحانی ایشان پیش نهاد، اراده‌ی الهیه شد؛ لابد بحسب مصالح و امم مختلفه و ازمنه متفاوته اختلاف احکام به هم رسید.

وجوهات چهارگانه در نسخ احکام شرعی

و علمای محقق گفته‌اند که نسخ در احکام شرعیه به یکی از چهار وجه می‌شود:

اول آنکه: حکمتی که در حکمی از احکام شرعیه است رنگهای مختلف می‌گیرد گاهی به رنگی ظاهر می‌شود و گاهی به رنگ دیگر که آن صورتهای مختلفه، حکمت احکام مختلف را تقاضا می‌کنند و موافق هر صورت حکمی می‌آید ظاهر بینان نظر به صورت نموده، احکام را مختلف می‌شمارند و دقیقه شناسان نظر به حکمت مخفیه نموده همه احکام را متحد می‌دانند مثلاً مشابهت با کفار در اعیاد و عبادات ایشان در حکمت الهی واجب الازاله هست و در عصری که یهودیان در جوار دارالاسلام غلبه داشتند و روز شنبه را تعظیم مفرط می‌نمودند مسلمانان را حکم شد که روز شنبه را تنها روزه نگیرند مگر در ضمن روزهای دیگر مثل ماه رمضان یا ایام بیض و چون یهودیان از آن بقاع الخیر نیست و نابود شدند و اصلا خوف مشابهت به آنها نماند حرمت روزه داشتن آن روز تنها منسوخ شد و مثل دیگر روزها روزه‌ی آن روز نیز مباح و نفل گردید.

دوم آنکه: اراده‌ی الهی در تدبیر امور عالم تعلق جدید گیرد و نقشی غریب برروی کار آید که سابق نبود پس به مقتضای آن تدبیر جدید و نقش غریب احکام بسیار صادر گردد که در شرایع سابقه و اوقات ماضیه اصلا صادر نشده یا خلاف آن صادر شده مثل آنکه در حین بعثت خاتم المرسلین ﷺ تدبیر الهی عالم را به این صورت منظور افتاد که در میان نبوت و بادشاهت جمع فرماید پس احکامی که ممزوج به هردو وجه بودند صادر شدند و مسایل جهاد و تقسیم غنایم و خراج و جزیه و ماینا‌سب ذلک برروی کار آمد و در ازمنه سابقه که

نبوت با بادشاهت ممزوج نبود این احکام هم نبود بلکه خلاف آن حکم می‌شد مثلاً غنایم حلال نبودند و اخذ جزیه و خراج از مخالفان در بدل قبول دین جایز نبود.

سوم آنکه: رواج و رسم زمان بعثت این پیغمبرﷺ با رواج و رسم قوم این پیغمبرﷺ موجب حکمی شوند که سابق از آن بنابر نبودن آن رواج و رسم درآن وقت یا در آن قوم آن حکم نبود و همچنین اختلاف رسوم اوقات نزول وحی از ابتدا تا انتها که مدت بیست و سه سال بود نیز موجب تغییر بعضی احکام گردید و همچنین مراعات وحفظ قواعد ملتی که بعثت این پیغمبرﷺ برای اقامت آن ملت بوده است مثل ملت ابراهیمی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام در حق خاتم المرسلینﷺ و از این است که استقبال کعبه ناسخ استقبال بیت المقدس آمد.

چهارم آنکه: در نقل مردم از حالی به حالی و از تکلیفی به تکلیفی تدریج و تدریب بکار برده شود زیرا که انتقال از اباحت محضه بسوی تکالیف شاقه بر اکثر نفوس گوارا نمی‌شود پس لابد اول به تکلیفات سبک و خفیف خوگر کرده شود تا رفته رفته امور شاقه‌ی ثقیله را توانند برداشت و در این تدریج و تدریب نسخ مکرر هم بنابراین حکمت وارد شده چنانچه در متعه و ظهور این تدریج و تدریب در حرمت خمر پر ظاهر است و در تقسیم ترکه و فرض سهام برای والدین و بنات نیز هویدا است.

فراموش ساختن الفاظ قرآن به کدام سبب توان فهمید!

سؤال دوم: که متفرع بر این سؤال است آنست: که این وجوه و اسباب برای نسخ احکام و تکالیف خود تسلی بخش خاطر شد اما فراموش ساختن الفاظ قرآن را که محض خیر و نفع بود در ایجاب ثواب و ایصال به قرب و رضوان کدام سبب توان فهمید! ظاهر است که این اسباب خود در نسخ تلاوت که تعبیر از آن در این آیت به آن واقع شده پیش نمی‌روند و دخل ندارند؟

جوابش آنکه: سبب این نوع نسخ به غایت دقیق است بدون تمهید مقدمه ذهن نشین نمی‌شود و آن مقدمه را گوش باید داشت طریق القای علوم از غیب ورای طریق القای

الفاظ مرتبه و کلمات متسقه[1] است زیرا که القای علوم اولا بر مدرکه می‌شود و از آنجا بسوی خیال مبادرت می‌کند و کسوتی از الفاظ می‌پوشند و در مجاری نطق جاری می‌شوند و طریق القای الفاظ و کلمات مذکوره بسط قوت خیالیه و توسیع آن است تا الفاظ مرتبه و کلمات متسقه‌ی طویلة الذیل در آن گنجایش توانند کرد پس در القای الفاظ، ترقی است در دنوّ و قرب عالم غیب نسبت به القای علوم که یک درجه پائین‌تر از مقام تعقل تنزل کرده در سرحد تخیل داخل می‌شود و لهذا این نوع القای الفاظ مخصوص به اولوالعزم از پیغمبران است ثم بالخصوص بخاتم المرسلین ﷺ زیرا که پیشتر وحی متلو بر انبیای ماضیین به صورت کتاب منقوش بر الواح و منقور[2] در احجار می‌رسید و در حق این افضل الرسل به جای الواح زبرجدی صفحه خیال قدس مثال او را ساخته مصور حروف عالیات که روح القدس است کار پرداز نقش و تصویر گشته، و چون این نوع نسبت به قوای بشری ندرت تمام و غرابت مالاکلام داشت لابد بعضی اوقات برای تمرین و اعتیاد، کلامی مرکب القا می‌شد و بقای آن در آن لوح منظور نمی‌شد مانند قوالب اشیای مصنوعه و انموذجات عجایب مخترعه و مسوّدات افکار متفرعه بلاتشبیه در رنگ تعلیم حروف هجا در اول تعلیم به اطفال که هرگز غیر از تعریف صور حروف و تمرین به نطق اسمای آنها غرضی دیگر در آن ملحوظ نمی‌باشد و لهذا فرموده‌اند: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾.

وجه انسای آنچه فراموش شده است

آمدیم برآنکه آنچه فراموش شده است وجه انسای آن بالخصوص چیست، حال آنکه مضامین آیات باقیه فی‌الحفظ نیز مماثل آن مضامین یا مقارب آنها است پس این سؤال جوابی می‌خواهد در نهایت تفصیل و تطویل که حوصله‌ی این تفسیر گنجایش آن ندارد و در اینجا برهمین اجمال مغنی عن‌التفصیل قناعت باید کرد و اگر بعضی نکات را نفس تقاضای شدید نماید این قدر باید شنید که بعضی اوقات هول مضمون آن وحی مقتضی آن می‌شود که بار بار برگوش نخورد مثل: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا) که بیان اشدّ انواع عقوبات است و احیانا لفظی دیگر موجز و مختصرتر از آن لفظ که در وحی سابق یا

---

۱ - منتظم و مرتب و دارای نظم و ترتیب.

۲ - نوشته شده.

لاحق واقع است مغنی از آن می‌شود و برای تفهیم و ایضاح فی‌الفور محتاج به انزال این لفظ منسی شده بودند که فرصت تأمل در سابق یا انتظار لاحق نبود مثل: (لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَإِنَّهُ كُفْرٌ بِكُمْ أَنْ تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ.) که: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا﴾ **الی آخر الایة.** از آن مغنی است.

و از همین قبیل است نسخ (لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادٍ مِنْ ذَهَبٍ) الی آخرالآیة. که دو کلمه‌ی: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾ با وجازت لفظ و اختصار کلام، از آن مغنی است.

و گاهی تسلی و تشفی خاطرهای کبیده[1] و حزن کشیده منظور می‌شود و این عنایت سبب انزال کلامی می‌گردد که بعد از حصول تشفی و زوال حزن چندان محتاج الیه نمی‌ماند بلکه بلاتشبیهه مانند آن می‌گردد که شخصی برای کسی رقعه بنویسد و بعضی از حاضران بنوشتن سلام خود نیز الحاح نمایند سلام آن حاضر در عبارت خود درج کرده بنویسد اگر مکتوب الیه خواهد که نقل آن مکتوب بگیرد البته آن سلام عبارت را اسقاط خواهد نمود و همین معنی باعث نسخ (بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا) الی آخره‌ی گشت که برای تسلی احیاء از طرف اموات پیغامی رسانیدن منظور بود و آن شده رفت و برهمین مثال باقی آیات منسیه را قیاس باید نمود.

سوال سؤم: آنکه اقسام نسخ نزد ارباب اصول سه قسم است: نسخ حکم فقط، مثل آیت وجوب صدقه در نجوی و نسخ تلاوت فقط مثل آیت الرجم و نسخ تلاوت و حکم معاً مثل (عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ.)

و در این آیت اشاره به دو قسم آن فرموده‌اند و نسخ حکم را نسخ نامیده و نسخ تلاوت را انساء ارشاد شده و قسم سوم را تعرض ننموده سببش چیست؟

جوابش آنکه: در حقیقت اقسام نسخ همین دو قسم‌اند که مذکور شدند اما قسم سوم پس از ترکیب این دو قسم حاصل گشته قسم حقیقی نیست و لهذا داخل در هردو قسم است گویا چنین ارشاد شد که «ما ننسخ من آیة سواء انسیناها او لا او ننسها سواء نسخناها او لا نات بخیر منها او مثلها» و مؤید این اشاره آن است که ارباب تحصیل می‌گویند

---

۱ - رنجیده. غمگین.

که وحدت در مقسم معتبر است و لهذا از جمع بین القسمین قسمی دیگری را سه پیدا نمی‌شود و الا هیچ تقسیم منحصر نماند زیرا که مجموع القسمین قسم دیگر می‌شود.

سؤال چهارم: آنکه چون منسوخ التلاوة را منسی ساخته‌اند پس باید که آن آیات فراموش مطلق شوند و هیچکس را یاد نمانند حالانکه آیات مذکوره در مثال منسوخ التلاوة هنوز یاد است که نقل می‌کنند؟

جوابش آنکه: فراموش کنانیدن آن آیات به آن معنی نیست که هیچ چیز از لفظ و معنی آن بخاطر کسی نماند بلکه معنیش آن است که تمام نظم منزّل در آن آیات محفوظ نباشد و در بعضی از الفاظ یا ترتیب الفاظ آن اشتباه افتد و چون اشتباه افتاد منزّل بودن بالیقین ثابت نشده و از حد قرآن که منزل بالیقین است، برآمد.

و بعضی از محققین گفته‌اند که فراموش شدن از حافظه‌ی پیغمبرﷺ دلیل نسخ تلاوت است اما این فراموش شدن می‌باید که قبل از تبلیغ به عدد تواتر باشد یا بعد از تبلیغ به عدد تواتر لیکن فراموش شدن آن از حافظه‌های اکثر آن عدد که به نقصان آنها تواتر باطل شود، نیز با آن منظم شود و اگر بعد از تبلیغ به عدد تواتر از حافظه‌ی پیغمبرﷺ فراموش شد و هنوز عدد تواتر را یاد ماند دلیل نسخ تلاوت نیست زیرا که آن حضرتﷺ را بارها در بعضی آیات اشتباه افتاده چنانچه در قرائت صبح از سوره‌ی روم و دیگر سور آیات بسیار را گذاشته رفته‌اند و بعد از نماز تفحص فرموده که آیا در شما ابی بن کعب نبود که مرا لقمه می‌داد و آن آیات را یاد می‌دهانید و چون ابی بن کعب عرض کرد که یا رسول الله من حاضر بودم اما دانستم که این آیات را چون حضرت ﷺ موقوف فرمودند منسوخ شدند از آن جهت لقمه ندادم ارشاد فرمودند که (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ، فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي.)[1] و نیز فرمودند که اگر این آیات منسوخ می‌شدند من شما را به آن خبر می‌دادم هکذا رواه بعض اصحاب السنة.

پس معلوم شد که فراموش شدن آیت از حافظه‌ی آن حضرتﷺ با وصف بقای آن در حافظه‌ی عدد تواتر موجب نسخ تلاوت آن آیت نمی‌باشد و کسانی که مطلقاً فراموشی آن

---

۱ - أخرجه أحمد (۱/ ۴۳۸، رقم ۴۱۷۴) ، وأبو داود (۱/ ۲۶۸، رقم ۱۰۲۰) ، والنسائی (۳/ ۲۹، رقم ۱۲۴۴) ، وابن ماجه (۱/ ۳۸۰، رقم ۱۲۰۳) .

حضـرت ﷺ را دلیل نسـخ تلاوت می‌دانند در جواب این قصـه و مانند این قصه می‌گویند که نسـیان چیزی دیگراسـت و سـهوو ذهول چیزی دیگر، نسـیان وقتی متحقق می‌شود که اصلاً در حافظه‌ی آن حضرت ﷺ نماند و این معنی در غیرمنسـوخات واقع نشـده آنچه در اثنای قرائت سوره‌ی روم و غیره واقع شده مجرد ذهول و سهویا تشابه بود بدلیل ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾

فرق در سهو و نسیان

و فرق در سهوو نسیان آن است که در سهومجرد خبردار کردن کفایت می‌کند که مدرکه ملتفت شـده آن را در حافظه می‌یابد و در نسـیان تغییرشـنیدن الفاظ آن آیت و از سـرنویاد گرفتن آن الفاظ کار می‌شود و ظاهراست که در قصص مذکوره این حالت آنجناب ﷺ را به هم نرسـیده بود و الا لقمه دادن و متنبه سـاختن فائده نمی‌کرد. آری در عرف این حالت را هم به طریق مشـابهت گاهی نسـیان می‌نامند و بروفق همین اطلاق عرفی فرمودند که (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ) و الا نسیان قرآن به موجب نص مذکور آن حضرت را محال بود الا چون اراده‌ی الهی معلق به نسـخ آن می‌شد و به همین تقریرمنطبق می‌شـود این حدیث با حدیث (إِنِّي لا أَنْسَى وَلَكِنْ أُنَسَّى.)[1] که در بعض نسخ موطا وارد است. فلیفهم.

احکام مستنبطه علمای اصول از این آیت

و از جملـه احکامـی کـه علمـای اصول از ایـن آیت فهمیده‌اند یکی آن اسـت که نسـخ احـکام جائزاسـت، محذوری نـدارد و یهودیان در این باب مخالف‌انـد می‌گویند که حکم شرعی را نسـخ کردن از شـارع یا از آن اسـت که حکمتی خفیه برجناب شـارع ظاهرنبود و حالا ظاهرشـد، پس بداء لازم آید و اگرحکمتی دیگرظاهرنشـد پس موقوف سـاختن حکم اول و آوردن حکم ثانی محض عبث شد و عبث از شارع که حکیم است نیزمحال است. و مسـلمانان در جواب این سـخن ایشان گفته‌اند که او تعالی مالک علی‌الاطلاق است

---

۱ -((موطأ مالك)) (۲ / ۱۳۸). قال: ابن عبد البرفي ((الاستذكار)) (۲ / ۷): لا يعرف بهذا اللفظ في الموطأ وهو غير مسند، وقال ابن العربي في ((القبس)) (۱ / ۳۵۴): لم يصح سنده، وقال ابن الملقن في ((الإعلام)) (۳ / ۲۷۲): منقطع الإسناد، وقال العراقي في ((طرح التثريب)) (۳ / ۹): لا أصل له.

و ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ شان او است او را می‌رسد که هرچه خواهد چنانچه خواهد بفرماید و هرگاه خواهد خلاف آن فرماید نظر به حکمت و مصلحت در حق او اعتقاد کردن او را مانند خود پابند مخلوقات خودش دانستن است حاشاه من ذلک و اگر حکمت و مصلحت را اعتبار کنیم می‌توانیم گفت که مصالح و حِکم فی نفسها به اختلاف زمان و مکان و اشخاص مختلف می‌شوند چنانچه خوردن دوای حارّ در موسم بارد و مزاج بارد ضرور می‌افتد و در موسم حارّ و مزاج حار ضرر می‌کند و چون زمان به تمامه از ازل تا ابد منقسم و موزع[1] است بر جزئیات واقعه در اوقات خود بی‌آنکه مصلحتی به جناب خالق عاید شود بلکه بنابرآنکه اصلح و اولی در حق واقعان مطموره‌ی[2] زمان همان ترتیب است ظهور و خفا و سابق و لاحق و اعدام و ایجاب همه نسبت با اهل زمان و زمانیان است اما نسبت بحضرت او تعالی پس در ازل همه چیز در وقت خود واقع است بی تغییر و تبدیل.

و ملخص الکلام آنکه در علم ازلی الهی هرحکم را انتهای هست لیکن مکلفین آن غایت را نفهمیده به قراین احوال ظن می‌کنند که این حکم مستمر خواهد ماند چون از جناب شارع بیان انتهای آن حکم می‌آید و زوال آن حکم می‌فرماید می‌دانند که حکم اول منسوخ شد و حکم دوم ناسخ گشت پس این به حدود و تغییر و تقدم و تأخر نیست مگر به نسبت مکلفین قاصرالعلم و نسبت به او تعالی هر حکم در وقت مقدر خود است بی‌ظهور و خفا و بی‌تقدم و تأخر از آن وقت مقدر و این معامله محض در احکام شرعیه نیست بلکه در هر حادثه از حوادث عالم همین قسم واقع است و هرکه تمام نسخه وجود را که مشتمل بر حوادث متعاقبه بی‌انتها است به نظر غور و تعمق مطالعه نماید آن را مانند کتابی بفهمد که خواننده آن کتاب، از آن سطر سطر خوانده می‌رود و کلمه‌ی بعد کلمه از زبان او می‌براید چون چندی از کلمات یا سطور منقضی می‌شوند چندی از کلمات و سطور دیگر از عقب می‌رسند آنچه منقضی شد از وجود لفظی محو گردیده و آنچه از عقب آمد در لوح وجود لفظی ثابت گردید و این محو و اثبات همیشه شده می‌رود و به این اعتبار این نسخه را کتاب المحو و الاثبات می‌نامند و اگر همان نسخه را به هیئات مجموعه‌اش که حکیم

۱- پخش شده و پراکنده نماینده.

۲- پنهان کرده شده.

علیم با مبادی و مقاطع آن مرتب ساخته ملاحظه نماید بی‌اعتبار تلاوت و بی‌نظر بانقضای یکی و آمدی دیگری آن را ام‌الکتاب می‌نامند و از همین جا واضح شد معنی: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَـٰبِ﴾ و بعضی از محققین آن مجموع دفعی را مرتبه قضاء خوانده‌اند و آن ظهور تدریجی را به قَدَر نامیده ولا مشاحة فی الاصطلاح.

و نیز مسلمانان می‌گویند که در توریت مقدسه مذکور است که حضرت آدم ﷺ را حق تعالی حکم فرموده بود که دختران خود را با پسران خود نکاح کرده دهند تا نسل جاری شود و بالیقین معلوم است که نکاح خواهر با برادر در شرایع دیگر حرام شدید است پس چون وقوع نسخ ثابت شد دیگر در جواز آن چه اشتباه ماند.

فرق در میان نسخ و بداء

در اینجا باید دانست که اکثر عوام گمان می‌کنند که در صورت نسخ بداء لازم می‌آید و از این تقریر معلوم شد که بداء چیزی دیگر است و نسخ چیزی دیگر زیرا که در نسخ تبدل مصالح مکلفین است به حسب اوقات مختلفه نه ظهور مصلحت غیرظاهره بر حضرت حق سبحانه، و در بداء ظهور غیرظاهر است پس فیما بینهما فرقان واضح به هم رسید.

آری نسخ مستلزم بداء وقتی می‌شود که اتحاد فعل، و اتحاد وجه، و اتحاد وقت، و اتحاد مکلف، همه متحقق شوند و این نوع نسخ که با این شرائط اربعه واقع شود از محالات است، زیرا که در نسخ یا فعل مختلف می‌شود، مثل: تحریم صوم عید، یا ایجاب نماز آن.

یا وجه فعل مختلف می‌شود، مثل: صوم یوم عاشورا به وجه ندب یا صوم یوم عاشورا بوجه وجوب یا تحریم ضرب یتیم از جهت ایذا یا اباحت ضرب یتیم از جهت تادیب.

یا وقت مختلف می‌شود مثل: استقبال کعبه به استقبال بیت المقدس که این در زمانی بود و آن در زمانی دیگر.

یا مکلّف مختلف می‌شود مثل ایجاب ربع مال در زکوة بر یهودیان و ایجاب چهلم حصه‌ی مال بر مسلمانان و تحریم مال زکوة بر بنی‌هاشم و اباحت آن مال غیر ایشان را و علی هذا القیاس.

دوم آن است: که بعضی از اصولیین گفته‌اند که نسخ الحکم لا الی بدل جائز نیست

بنابراین لفظ که ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ و حق آن است که از این لفظ این معنی فهمیده نمی‌شود زیرا که این لفظ دلالت نمی‌کند مگر بر ورود آیتی دیگر نه بر ورود حکمی دیگر، چه ظاهر است که این آیت وجوب صدقه در حالت نجوىٰ به آیت دیگر منسوخ شده و حکمی دیگر بدل آن نیامده و همچنین در شب روزه وجوب امساک بعد از نوم منسوخ شده و آیتی دیگر آمده که: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ و بدل آن چیزی دیگر مقرر نشده و اگر حکم را از اباحت دارند چنانچه مصطلح اصولیین است پس در هر نسخ بدلی متحقق می‌شود اگر چه عود اباحت اصلیه باشد و غالب آن است که این نزاع لفظی است.

سوم آنکه: بعضی از اصولیین نسخ حکم را شرط کرده‌اند که به حکم دیگر سبک‌تر باشد نه ثقیل‌تر زیرا که در آن صورت خیریت و مثلیت متحقق نمی‌شود و مفاد این آیت آن است که حکم ناسخ می‌باید که خیر یا مثل باشد و نزد محققین این معنی نیز ضروری نیست زیرا که ثقل عمل موجب کثرت ثواب می‌شود پس خیریت باعتبار کثرت ثواب متحقق شد و بالقطع معلوم است که تخییر در میان صوم رمضان و دادن فدیه به ایجاب صوم علی‌التعیین منسوخ شده حال آنکه حکم ناسخ اثقل از حکم منسوخ است.

چهارم آنکه: نزد امام شافعی ﷺ ناسخ کتاب می‌باید که کتاب باشد به موجب همین لفظ که ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ و کلام پیغمبر از آیت کتاب نه خیر است و نه مثل، و انصاف آن است که ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ دلالت نمی‌کند مگر بر آنکه حکم ناسخ از منسوخ در کثرت ثواب و رعایت مصالح بهتر یا مانند آن می‌باشد نه آنکه وحی متلو می‌باشد و در حقیقت حکم منزّل من الله بر پیغمبر ﷺ هر چون که باشد متلو یا غیر متلو آوردهٔ خدا است و بالیقین معلوم است که «أَلَا لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[1] ناسخ وصیت اقربین شده و این معنی را از آیت مواریث فهمیدن موجب آن نیست که ناسخ هم او باشد زیرا که دلالت ناسخ دلالت واضحه می‌باید بر حکم جدید، نه دلالت خفیفه.

---

۱ - أخرجه البیهقی (۶/۲۶۴، رقم ۱۲۳۳۱)، وابن عساكر من طريق الحسن بن سفيان (۲۱/۲۸۰)، وابن ماجه (۲/۹۰۶، رقم ۲۷۱۴)، قال البوصيرى (۳/۱۴۴): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. وأخرجه أيضًا: الضياء من طريق الحسن بن سفيان (۶/۱۴۹، رقم ۲۱۴۴)، والدارقطنى (۴/۷۰)، والطبرانى فى مسند الشاميين (۱/۳۶۰، رقم ۶۲۱).

پنجم آنکه: مفسر و مجتهد دین را می‌باید که علم ناسخ و منسوخ داشته باشد و بدون این علم او را دخل کردن در علوم دینیه نمی‌رسد زیرا که بدون این علم او را حکم شرع از غیر آن ممتاز معلوم نمی‌تواند شد بسا که حکم منسوخ را حکم شارع دانسته فتوی خواهد داد و در غلط خواهد افتاد.

و لهذا ابوجعفر نحاس از حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه روایت نموده: که ایشان روزی در مسجد کوفه داخل شدند دیدند که شخصی وعظ می‌گوید پرسیدند که این کیست؟ مردم عرض کردند که این واعظ است که مردم را از خدا می‌ترساند و از گناهان منع می‌کند فرمودند که غرض این شخص آن است که خود را انگشت نمای مردم سازد و از او بپرسید که ناسخ را از منسوخ جدا می‌داند یا نه؟ او گفت که این علم خود ندارم فرمودند که این را از مسجد برآرید.[1]

و دارمی در مسند خود از حضرت حذیفه بن الیمان که صاحب راز پیغمبرﷺ بود روایت نموده که از ایشان کسی مسئله پرسید و عرض کرد که در این باب حکمی بفرمائید ایشان گفتند که متصدی فتوی و حکم یکی از سه کس می‌شود.

اول: شخصی که ناسخ قرآن و منسوخ او را می‌شناسد و این قسم شخص در این زمان حضرت امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب ﷺ است.

دوم: شخصی که او را قاضی ساخته باشند چار و ناچار این شغل بر ذمه‌ی او افتاده باشد.

سوم: احمقی که خود را به تکلف در عداد علماء و مفتیان و مجتهدان داخل می‌کند من از قسم اول خود نیستم و نه از قسم ثانی و طبع من راضی نمی‌شود به آنکه از قسم سوم باشم.[2]

---

۱ -أخرجه النحاس (۱/ ۴۹) ، والبيهقي (۱۰/ ۱۱۷، رقم ۲۰۱۴۷) .

۲ - مسند الإمام الدارمي (۱ / ۱۱۲ رقم ۱۷۷) إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة (۴ / ۲۷۴ رقم ۴۲۵۸). وينظر بحث النسخ وتفاصيله في: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۵۵ - ۳۶۱) النسخ عند الفخر الرازي للمحمود محمد محمد الحنطور - الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه: مكى بن أبى طالب القيسى ۴۳۷ هـ- تحقيق د. الرازى من خلال تفسيره: عبد العزيز المجدوب. ط ۲. الدار العربية للكتاب. ليبيا. ۱۹۸۰ م. الرأى الصواب فى منسوخ الكتاب: جواد موسى محمد عفانة. ط دار البشير. عمان ۱۹۹۱ م. ناسخ القرآن العزيز

ششم آنکه: در آیت: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾ ارشاد شد که سؤال از پیغمبران ممنوع و نکوهیده است حال آنکه بدون سؤال و تفتیش از پیغمبران مقدمات دین و ایمان واضح نمی‌شوند و راه حق از راه باطل متمیز نمی‌گردد و تشفی امتیان حاصل نمی‌شود پس سؤال از پیغمبران چرا نکوهیدند و از آن بطریق کنایه منع فرمودند؟

جوابش آنکه: مطلقا سؤال از پیغمبران ممنوع نیست بلکه سؤال تبدیل احکام الهیه چنانچه در تفسیر گذشت. آری هر سؤال که متضمن مفسده می‌باشد در مقدمات دین ملحق به این سؤال است مثل سؤال از معجزات مقترحه بدون حاجت مانند آنکه مشرکان مکه می‌گفتند که: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾. یا فرمایش نزول وحی بوضعی که ما می‌خواهیم چنانچه اهل کتاب می‌گفتند قال الله تعالی: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾ یا مقرر کردن احکام جدیده‌ی ابتداعیه بدون مرضی الهی چنانچه جماعه از جهال مسلمین گفته بودند که یا رسول الله ﷺ برای ما هم درختی مقرر فرمائید که ما سلاح خود را در آن درخت بیاویزیم چنانچه مشرکان را درختی است که سلاح خود را در آن می‌آویزند و آن درخت را ذات انواط خطاب داده‌اند و این قصه مشابهت تمام داشت با سؤال جهال بنی‌اسرائیل که می‌گفتند: ﴿اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ یا سوال از امور غیبیه جزئیه غیرنافعه مانند آنکه بعضی ضعیف‌الایمانان برای امتحان یا برای دفع مظنه می‌پرسیدند که از حمل زن من چه خواهد زائید پسر یا دختر و پدر من کدام کس بود و فلان چیز گم شده کجا است.[1]

ومنسوخه: ابن البازری ۷۳۸ هـ تحقیق د. النسخ فی القرآن: د. مصطفی زید. ط دار الفکر. بیروت ۱۹۷۱ م. نظریة النسخ فی الشرائع السماویة: د. شعبان محمد إسماعیل. ط ۱ القاهرة ۱۹۷۷ م. نواسخ القرآن: ابن الجوزی ۵۹۷ هـ تحقیق محمد أشرف علی الملباری. ط السعودیة ۱۹۸۴ م.

۱ - ذکره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۱۰، والمصنف أيضًا في «أسباب النزول» ص ۳۴، القرطبي ۲/ ۶۲، وأبو حيان في «البحر المحيط» ۱/ ۳۴۵ وذكره الحافظ في «العجاب» ۱/ ۳۵۰ . وقد ذكر الطبري في تفسيره ۱/ ۴۸۳ .

بالجمله سؤالی که ممنوع است سؤالی است که مشابهت با سؤالات بنی اسرائیل با حضرت موسی ﷺ داشته باشد به یکی از این وجوه نه مطلق سؤال و این قسم سؤالات سوای بی‌ادبی شایبه از بی‌ایمانی هم دارند و اهل کتاب که در مقدمه‌ی نسخ آیات و الفاظ قرآن و شبهات واهیه القا می‌کنند در حقیقت استرشاد و دفع شبهات خود غرض ندارند تا هر سؤال ایشان را جواب داده شود بلکه ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ «دوست دارند اکثر اهل کتاب.»

با وجود آنکه دانای کتاب‌اند و از احوال انبیای ماضیین خوب واقف‌اند و نسخ احکام در کتاب ایشان هم موجود است چنانچه در قصه‌ی تزویج بنات یا ابناء در عهد حضرت آدم ﷺ و نسخ آن در شرائع لاحق و چنانچه در قصه‌ی امر به ذبح گاو مطلقاً که به سبب سؤالات پوچ اینها منسوخ شده به ذبح گاو خاص انجامید.

﴿لَوْ يَرُدُّونَكُم﴾ «کاش باز گردانند شما را.» به القای شبهات، ﴿مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ﴾ «بعد از ایمان شما.» ﴿كُفَّارًا﴾ «کافر شده.» چنانچه خود به کتاب خود کفر می‌کنند و این غرض فاسد ایشان را از طرف شما به هیچ باعثی و محرکی بوقوع نیامده بلکه ﴿حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ «از راه حسدی که از نزد ایشان می‌خیزد.» بی‌موجب و ایشان را هم در دین شما شبهه و شکی باقی نمانده تا شما را از دین مشکوک و مشتبه باز گردانیدن به زعم ایشان نیک و مستحسن باشد بلکه ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ﴾ «بعد از آنکه واضح شده است ایشان را حق.» در دین شما و مقتضای این شرارت و بد ذاتی ایشان آن است که شما در پی انتقام از ایشان باشید لیکن شما را می‌باید که در اتباع مرضیات الهی سرگرم باشید و نفسانیت را بخود راه ندهید و بی‌حکم او تعالی با ایشان نیاویزید.

﴿فَٱعْفُوا﴾ «پس عفو کنید.» از این جرایم ایشان و التفاتی به شبهات واهیه ایشان منمائید.

﴿وَٱصْفَحُوا﴾ «و درگذرید.» از جنگ و قتال و سب و شتم ایشان ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ «تا آنکه بیارد خدای تعالی امر و فرمان خود را.» به جنگ و قتال و این گمان مکنید که او تعالی تاخیر این حکم بنابر عجز فرموده زیرا که او تعالی بر دفع شر ایشان فی‌الحال هم قادر است بلکه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿۱۰۹﴾ «بتحقیق او تعالی بر هر چیز قادر است.» و دفع شر ایشان

نسبت بقدرت او چه قدر کار است لیکن حکمت او تعالی تاخیر این امر را تقاضا می فرماید زیرا که اگر این قوت شما را بجنگ و قتال ایشان مامور سازد و حال آنکه هنوز مشرکان عرب خصوصا رؤسای مکه با شما منازعت و مخاصمت دارند و در اذهان عوام ناس گمان بد جا می‌گیرد که این مرد خیلی درشت خواست که با هرکس به جنگ می‌آویزد و طریق استمالت و تالیف قلوب را نمی‌سزد و چون مشرکان عرب و رؤسای مکه بعد از مغلوبیت و قتل و قتال در این دین داخل شوند یا به صلح و صفا آمد و شد نمایند و طریق استمالت و تالیف قلوب نیز از پیغمبر شما مشهود خاص و عام گردد آن وقت ایشان را از دست شما تنبیه و انتقام اصوب و انسب است و اگر شما را شوق جهاد و تقاضای شدید می‌کند پس تا آن وقت بجهاد نفس خود مشغول شوید.

﴿وَأَقِيمُوا ٱلصَّلَوٰةَ﴾ «و برپا دارید نماز را.» که خیلی عبادت شاقه بربدن است و نفس را زیر و زبر می‌کند.

﴿وَءَاتُوا ٱلزَّكَوٰةَ﴾ «و بدهید زکوة را.» که خرج کردن مال زیاده‌تر برنفس گران و شاق می‌باشد از مشقت بدن و اگر بر این قدر شما را قناعت حاصل نشود نوافل طاعات بدنی و مالی بجا آرید.

﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ﴾ «و آنچه پیش می فرستید برای نفع جانهای خود از قسم نیکی و خیرات.»

﴿تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ «البته خواهید یافت آن را نزد خدای تعالی.» اگرچه بی‌دینان اهل کتاب اعمال شما را ضایع و رایگان انگارند زیرا که ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾﴿۱۱۰﴾ «بتحقیق خدای تعالی به آنچه در عمل می‌آرید بینا است.» حسن نیت و شوق طاعت از شما می‌داند و بر حسب آن شما را جزا می‌دهد.

در این جا باید دانست: که اکثر مفسرین سبب نزول این هر دو آیت را چنین حکایت کرده‌اند که روزی فنحاص بن عازورا و زید بن قیس و جماعه از یهودیان بعد از واقعه‌ی اُحد و شکستی که در آن واقعه بر مسلمین افتاده بود با حذیفه بن الیمان و عمار بن یاسر گفتند که به بینید شما را چه آفت رسید و خفیف و ذلیل گشتید و سرداران شما کشته شدند اگر شما برحق می‌بودید شما را این هزیمت نمی‌افتاد پس بهتر آن است که باز به همان دین

قدیم خود رجوع کنید و اگر اتباع پیغمبران می‌خواهید در دین ما داخل شوید که دین ما افضل ادیان است و ما را هدایت الهی از مدت دراز شده آمده، عمار بن یاسر در جواب آنها گفت که من از شما می‌پرسم که نقض عهد نزد شما چه حال دارد نیک است یا بد؟ آنها گفتند که نقض عهد گناه سخت است، عمار گفت که من با محمد ﷺ عهد بسته‌ام که تا زنده‌ام از او برنگردم و منکر او نشوم، یهودیان گفتند که این خود از عهده‌ی جواب خوب برآمد و حذیفه گفت که اگر از حال من می‌پرسید پس من بخدای خود راضی شدم که او پروردگار من است و به محمد ﷺ راضی شدم که او رسول من است و به اسلام راضی شدم که آن دین من است و به قرآن راضی شدم که آن امام و پیشوای من است منْ بعد مرا پروای هیچ مصیبت و آفت نیست چون این هردو پیش آن حضرت ﷺ رسیدند و ماجرا عرض کردند آن حضرت ﷺ فرمودند که خوب گفتید و رستگار شدید حق تعالی این هردو آیت فرستاد.[1]



بیان مذمت حسد

و در این آیت مذمت حسد واقع شده زیرا که موجب کفر و اضلال غیر می‌گردد و در حدیث صحیح وارد است که (الْحَسَدُ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ.)[2] یعنی حسد نیکی‌ها را می‌خورد چنانچه آتش هیمه را می‌خورد.

و نیز در حدیث است که جماعه‌ی از بنی‌آدم دشمن نعمتهای خدا می‌باشند مردم پرسیدند که یا رسول الله کدام شقی خواهد بود که نعمتهای خدا را دشمن دارد؟ فرمودند کسانی که بر مردم حسد می‌کنند و تفضل خدا را که بر بندگان خود می‌فرماید مکروه می‌دارند.[3]

---

۱ - ينظر: «أسباب النزول» ص ۳۸، وعنه ابن حجر في «العجاب في بيان الأسباب» ۱/ ۳۵۴، وقد أخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۸۷ - ۴۸۸، ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۰۴ ومقاتل في «تفسيره» ۱/ ۱۳۰ وكذا الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۱۲، وذكره الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» ۱/ وممن ذكر القصة مختصرة: السمرقندي ۱/ ۱۴۹، والحيري في «الكفاية» ۱/ ۶۷، والسمعاني في «تفسيره» ۲/ ۱۶، وابن عطية ۱/ ۴۴۶، وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۱۴ وغيرهم.

۲ - أخرجه أبو داود (۴/ ۲۷۶، رقم ۴۹۰۳) . وأخرجه أيضًا: عبد بن حميد (ص ۴۱۸، رقم ۱۴۳۰) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۵/ ۲۶۶، رقم ۶۶۰۸) .

۳ - مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (۳ / ۶۴۵).

واشدّ قبایح این خصلت ذمیمه آن است که در علما و صلحا زیاده‌تر این خصلت غلبه می‌کند سِرّش آن است که اینها قدر نعمت خدا را بیشتر می فهمند و بسبب نبودن آن نزد خود و بودن آن نزد غیر خود نهایت متأذی می‌گردند و طبع ایشان به حسد می‌گراید.

شش فرقه بی‌حساب به دوزخ روند

و لهذا اهل تجربه گفته‌اند که شش فرقه بی‌حساب بدوزخ خواهند رفت: امراء بسبب ظلم، و غریبان بسبب تعصب و حمیت، و دهاقین به سبب تکبر و نخوت، و تاجران به سبب خیانت، و اهل صحراء و بادیه نشینان به سبب جهالت، و علماء بسبب حسد.[1]

و غرض این گوینده این است که این خصال ذمیمه در این فرقه‌ها مطرد و کثیرالوجود است هیچ کس از ایشان خالی از این خصال نمی‌باشد الّا ماشاءالله پس حاجت حساب و پرسش احوال نیست.

و در بعضی از کتب بنی‌اسرائیل منقول است که حضرت موسی ﷺ در معراج روحانی خود در سایه‌ی عرش شخصی را دیدند که در کمال قرب از تجلی الهی است عرض کردند که بار خدایا این شخص کیست و به آن مرتبه به چه عمل رسیده ارشاد شد که نام این را پیش تو نمی‌گیریم لیکن سه چیز از عمل او مقبول درگاه ما شد که او را به این مرتبه رسانیدیم:

اول آنکه بر هیچ نعمت در حق هر که می‌دید حسد نمی‌کرد.

دوم آنکه: با مادر و پدر خود عقوق نمی‌ورزید.

سوم آنکه: چغل خوری و سخن چینی نمی‌کرد.

و از عبدالله ابن عون مروی است که روزی در مجلس فضل بن مهلب داخل شد و فضل بن مهلب در آن ایام صوبه‌دار واسط بود او را گفت که من می خواهم ترا به چیزی پند دهم و نصیحت کنم خبردار باش تکبر مکن زیرا که تکبر اول گناهی است که در عالم واقع شده و ابلیس به سبب همان گناه ملعون ابدی گشت چنانچه حق تعالی در حق او فرموده است: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٧٣ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ و

---

۱ -مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر(۳ / ۶۴۵) تذکرة الموضوعات (۱۱) طاهر الفتني الهندي.

نیز از حرص و طمع خود را نگهدار زیرا که حرص همان گناه است که آدم ﷺ را از بهشت برآورد و در محنت سرای دنیا افکند و نیز از حسد دور باش که قابیل را باعث کشتن هابیل همین خصلت ذمیمه گردید.[1]

و عبدالله بن الزبیر ﷺ گفته است: که حسد برهیچ کس نباید کرد زیرا که اگر آن کس بهشتی است پس مال و منال و نام و جاه دنیا در برابر بهشت چه مقدار است که بروی حسد کرده شود چون او را بهشت خواهند داد این هم اگر دادند داده باشند و اگر دوزخی است پس بروی حسد چگونه توان کرد که مال این همه نعمتها دوزخ است.[2]

حسد چهار مرتبه دارد

علماء گفته‌اند: که حسد را چهار مرتبه است بعضها فوق بعض.

اول آنکه: زوال نعمت را از کسی خواهد گو آن نعمت به خود نرسد و این اعلای مراتب حسد است که در حق مسلمان صالح این نوع حسد کردن نهایت شنیع و کبیره است و در حق کافر و فاسق که به آن نعمت بر کفر و معصیت قوت می‌گیرد جایز و مباح است.

دوم آنکه: انتقال آن نعمت از کسی بسوی خود خواهد مثلا باغ کسی را خواهد که من مالک شوم و زن کسی را خواهد که در نکاح من باشد و ریاست کسی به من برسد در اینجا حصول آن نعمت برای خود غرض اولی و مطلوب بالذات می‌باشد زوال آن نعمت از آن کس مقصود بالتبع، و این نوع حسد هم در حق مسلمان حرام است.

سوم آنکه: زوال نعمت را از کسی نخواهد اما چون از تحصیل مثل آن نعمت برای خود عاجز شود آرزو کند که کاش این نعمت پیش دیگری هم نباشد تا بر من او را مزیتی و تفوقی نماند.

چهارم آنکه: حصول مثل آن نعمت برای خود بخواهد و اصلاً زوال آن نعمت از غیر خود یا انتقال آن نعمت بسوی خود در خاطر او نگذرد و این را غبطه و متنافسه نامند و این مرتبه از حسد اگر در امور دینی مثل ایمان و نماز و زکوة و انفاق فی سبیل الله و تعلیم و تعلم و

---

۱ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر: (۳ / ۶۴۶).
۲ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر: (۳ / ۶۴۶).

ارشاد و ولایت متحقق گردد محمود است بلکه بعضی اوقات واجب هم می‌شود و حرام نیست چنانچه در قرآن مجید واقع است. ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾.

و در حدیث صحیحین وارد است که: (لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ، رَجُلٌ آتَاهُ اللهُ مَالًا فَأَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللهُ عِلْمًا فَهُوَ يَعْمَلُ بِهِ وَيُعَلِّمُهُ النَّاسَ.)[1]

اسباب حسد هفت چیز است

و نیز گفته‌اند: که اسباب حسد عند التفتیش هفت چیز است:

اول: عداوت و بغض زیرا که آدمی مجبول است برآنکه چون او را از طرف کسی ایذای می‌رسد بالطبع او را در دل دشمن می‌دارد و کینه در باطن او به هم می‌رسد دم بدم قصد تشفی غبطه و انتقام می‌نماید و چون او را بقدرت خود این امر میسر نمی‌شود می خواهد که گردش زمان از او انتقام بگیرد و جان و مال او تلف شود. چنانچه حق تعالی در حق حاسدان کذائی می‌فرماید که: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ و همین حسد است که باعث بر تقاتل و تنازع می‌شود.

دوم: تکبر و تعزّز که هم چشم خود را در منصب عالی و مرتبه‌ی بلند بسبب آن نمی‌تواند دید پس می‌خواهد که آن منصب و آن مرتبه از او زایل شود تا هر دو برابر شویم و همین حسد است که به سبب آن کافران می‌گفتند: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾.

سوم: آنکه شخصی مجبول باشد بر استخدام دیگران و تابع ساختن آنها و این استخدام و استبتاع بدون زوال نعمت از دیگران و احتیاج آنها بسوی این کس صورت نمی‌بندد ناچار زوال نعمت از آنها می‌خواهد چنانچه کافران نسبت به مسلمانان می‌گفتند که: (أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا).

چهارم: تعجب از حصول نعمت برکسی که لیاقت آن نعمت در نظر خود ندارد باعث می‌شود برآنکه آن نعمت از او زایل شود تا تعجب زایل گردد چنانچه کافران در

۱- و بنحوه: رواه البخاري في صحيحه المطبوع مع فتح الباري (۷۳/۹) كتاب فضائل القرآن ، حديث رقم (۵۰۲۶) . ورواه مسلم في صحيحه المطبوع مع شرح النووي (۵۵۸/۱) كتاب صلاة المسافرين ، حديث رقم (۸۱۵) .

حق پیغمبران داشتند قال الله تعالی: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ﴾.

پنجم: خوف فوات بعضی مقاصد خود باعث بر تمنی زوال نعمت دیگران می‌شود چنانچه اهل هر صنعت را با مشارکین در آن صنعت می‌باشد مثل زنان شوهر واحد و اطبای شهر واحد یا وعاظ مسجد واحد.

ششم: حب ریاست تقاضائی تمنی زوال ریاست دیگران می‌کند زیرا که بی‌نظیر بودن و تفرد نمودن بکمال محبوب طبعی آدمی است حالانکه او را این معنی گاهی میسر نمی‌شود بلکه تفرد به کمالات خاصه‌ی ذات پاک حضرت حق سبحانه است.

هفتم: خساست نفس و شح مفرط و بخل بی‌حد که به دیدن فیضان نعم الهی بالطبع ملول می‌شود و به مصیبت و بدحالی بندگان بالطبع خوشدل می‌گردد و این حسد بدترین جمیع حسدها است. والعیاذ بالله من الكل.[1]

چون چند چیز از این اسباب هفت‌گانه جمع شوند حسد قوی‌تر و افزون‌تر می‌شود و در فرقه‌ی یهود نسبت به پیغمبر وقت خود و اتباع آن پیغمبر اجتماع چند سبب رو داده بود لهذا حسد ایشان در جوهر نفوس ایشان راسخ گشته بود چنانچه لفظ: ﴿مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ به آن اشاره می‌فرمایند.

در اینجا باید دانست: که حسد مرضی است عالمگیر که کم کسی از آن خالی می‌شود چنانچه در حدیث شریف نیز به عموم این بلا اشاره آمده جائی که فرموده‌اند: **(ما منا احد الا ويحسد وما منا احد الا وينظر ولكن اذا حسدت فلا تحقق واذا نظرت فلا ترجع.)**[2]

و علاج این مرض روحانی دو چیز است: علم و عمل. اما علم پس دو قسم است: اجمالی و تفصیلی.

اجمالی آن است: که هر چیز را به قضا و قدر الهی داند و این عقیده را مستحضر سازد که (مَا شَاءَ اللهُ، كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ)، و بفهمد که مکروه داشتن کسی و خواهش کسی در دفع تقدیر کارگر نمی‌شود.

---

۱ - إحیاء علوم الدین (۳ / ۱۹۲).

۲ - بنحوه: رواه ابن حجر في الفتح ۱۰/ ۲۱۳. وابن عبد البر في التمهيد ۶/ ۱۲۵.

و تفصیلی آن است: که حسد را مثل خاشاک چشم ایمان خود بفهمد زیرا که موجب کراهیت حکم الهی و نارضامندی از قسمت او تعالی می‌گردد و با برادران نوع خود بدخواهی، لازم آن است و عذاب دایمی و اندوه مستمر و وسواس و تکدّر حواس در آن نقد وقت خود است بی‌آنکه به محسود ضرری برسد نه در دنیا و نه در دین زیرا که دنیا بسبب حسد نعمت او زایل و در دین ضرر چه بلکه نفع عظیم به او عاید می‌شود زیرا که او مظلوم می‌گردد و این کس ظالم، و مظلوم را در آخرت در حسنات ظالم تصرف خواهند داد.

و حُکما برای تفهیم ضرر حاسد مثالی بیان کرده‌اند و الحق سخن درست آورده که حاسد بعینه مانند کسی است که به دشمن خود سنگی پرتابد و آن سنگ به دشمن نرسیده باز گردد و یک چشم او را کور کند و این سفیه بار دیگر سنگ را برتابد و چشم دوم او کور شود و بار سوم سر او را بشکند و دشمن او هر بار سالم ماند و مردم دیگر به تماشای حرکات پوچ این کس استاده خنده می‌کنند و این همه وبال حسد در دنیا است. ﴿وَلَعَذَابُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰٓ﴾.

اما عمل پس طریقش آن است: که نسبت به محسود افعالی بعمل آرد که همه مخالف مقتضای حسد باشند. مثلاً اگر حسد باعث شود بربدگوئی در مقام بدگوئی مدح او نماید و اگر باعث شود برتکبر، نسبت به او تواضع و فروتنی نماید تا آنکه رفته رفته محسود محبوب و محب او شود و خود به خود حسد زایل گردد زیرا که محبت قطع ماده‌ی حسد می‌کند.

و نیز در اینجا باید دانست: که نفرتی که در دل حاسد از طرف محسود به هم می‌رسد چیزی است که داخل در مقدور این کس نمی‌باشد پس بر آن نفرت عقاب و عذاب هم واقع نخواهد شد زیرا که ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ و تکلیف شرع به آن نفرت متوجه نیست بلکه حاسد مکلف به آن است که آن نفرت را مکروه داند و در پی ازاله‌ی آن نفرت شود و از اظهار آثار آن نفرت خود را به تکلف باز دارد تا به تدریج آن تکلف طبع گردد.

سؤالی جواب طلب

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست: که مسلمانان را در این آیت خطاب فرموده‌اند که: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ حال آنکه عفو بعد از قدرت بر انتقام می‌شود و کافران در آن وقت بر کمال غلبه و شوکت بودند استعمال عفو و صفح در این مقام به چه وجه

صحیح تواند شد؟

جواب آنکه: امر به عفو و صفح هر هریک را از مسلمین واقع است نسبت به هر هر کافر و هر هر کس را از مسلمین ممکن بود که استعانت به دیگر مسلمانان نموده کافری را که قصد ایذای او نماید به سزا رساند گو قطع ماده‌ی کفر او نتواند، پس قدرت بر انتقام به این نوع متحقق بود و نیز غلبه و نصر مسلمین، موعود بود و غلبه و شوکت کافران به موجب وعدهای صادقه الهیه بر شرف زوال؛ پس در اعتقاد ایشان قدرت بر انتقام متحقق بود و یقین می‌دانستند که هرگاه ما با ایشان مقابله خواهیم کرد غالب خواهیم آمد گو به حسب ظاهر غلبه و شکوت داشته باشند و از این است که ده کس را یک کس جواب می‌داد و کناره نمی‌گزید.

و بعضی از مفسرین عفو و صفح را بر حسن طریقه دعوت و بجا آوردن نصیحت و شفقت و رفق در کلام و ترک خشونت و تشدّد حمل نموده‌اند و این معنی در هر دو صورت قدرت و عجز از انتقام، محمود و مستحسن است و استعمال آن در این مقام بلاتکلف، صحیح می‌شود.[۱]

اما لفظ ﴿حَتَّىٰ يَأْتِيَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ از آن فی الجمله اباء می‌کند مگر آنکه مراد از این امر امر به غلظت و تشدد و ترک رفق و مدارا باشد به سبب لجاج و اصرار آنها و عناد و تمرّد آنها. والله اعلم.[۲]

و چون در این هر دو آیت مذکور شد که اکثر اهل کتاب می‌خواهند که شما را از دین شما برگردانند و برای همین غرض القای شبهه نسخ و دیگر اعتراضات پوچ می‌نمایند حالا دلیلی بر این خواهش درونی ایشان ارشاد می‌فرمایند که: ﴿وَقَالُواْ﴾ «-و برای باز گردانیدن شما از دین شما -می‌گویند اهل کتاب که یهودیان و نصرانیان‌اند.»

---

۱ -التَّفْسِيرُ البَسِيط (۳ / ۲۴۲) لأبي الحَسن عَلي بن أحمَد بن محمَّد الواحدي.

۲ - قال ابن عباس: «يريد إجلاء النضير، وقتل قريظة، وفتح خيبر وفَدَك» عزاه لابن عباس: الثعلبي ۳ / ۱۱۱۴، وينظر: «الكفاية» ۱ / ۶۷، «الوسيط» ۱ / ۱۹۱ «ابن عطية» ۱ / ۴۴۸، «القرطبي» ۲ / ۶۵، «البحر المحيط» ۱ / ۳۴۹.

وقال قتادة: يعني: «أمره بالقتال» وهذا قول الجمهور كما في «البحر المحيط» ۱ / ۳۴۹. أخرجه الطبري ۱ / ۴۹۰، وذكره الثعلبي ۳ / ۱۱۱۴ وروي نحوه عن ابن عباس وأبي العالية والسدي والربيع بن أنس وغيرهم كما عند الطبري ۱ / ۴۹۰، وابن أبي حاتم ۱ / ۳۳۴.

﴿لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ﴾ «هرگز نخواهد درآمد در بهشت.» اگر چه انقیاد احکام الهی نماید و با جمیع پیغمبران گرویده شود و عمر خود را در عبادت و بندگی صرف نماید.

﴿إِلَّا مَن كَانَ هُودًا﴾ «مگر هر که باشد یهودی.» و برطریق یهودیان اعتقاد و عمل خود را درست کند و این مقوله یهود بود که اول فرقه اهل کتاب است.

بیان لفظ یهود و نصاری

و «هود» در اصل جمع «هَائِد» است و هائد در لغت توبه کننده را گویند چنانچه در سوره‌ی اعراف واقع شده که ﴿إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ و از بس که یهودیان در باب توبه فعلی شاق به عمل آورده بودند که خود را در بدل گوساله پرستی به کشتن داده ملقب به این لقب شدند.[1]

﴿أَوۡ﴾ «یا می‌گویند.» که هرگز در بهشت نخواهد درآمد مگر هر که باشد.

﴿نَصَٰرَىٰ﴾ «و برطریق نصرانیان.» اعتقاد و عمل خود را درست کند و این مقوله نصاری بود که فرقه دوم اهل کتاب است. و «نصاری» جمع «نَصْرَان» است که مرادف ناصر است و چون حواریان با حضرت عیسی عهد بستند که ما انصار دین شما خواهیم بود چنانچه در سوره صف و دیگر سورها مذکور است، ملقب به این لقب شدند.[2]

پس اهل کتاب که دو فرقه‌اند یکی از این دو سخن می‌گویند یهودیان سخن اول و نصرانیان سخن دوم، تا شما را از دین شما باز گردانند و به گفته ایشان فریب خورده به شوق داخل شدن بهشت یکی از این دو طریق را اختیار کنید اگر حسن ظن یهودیان داشته باشید طریق آنها را اختیار کنید و اگر حسن ظن به نصرانیان داشته باشید طریق ایشان را

---

۱ - «تفسیر الماوردی» ۱/ ۳۷۳، ۱/ ۳۴۹، وانظر. «تفسیر أبي اللیث» ۱/ ۳۷۳، و«تفسیر البغوي» ۱/ ۷۹. «تهذیب اللغة» (هاد) ۴ / ۳۶۸۹، وذکر هذا المعنی أبو عبیدة في «المجاز» ۱/ ۴۲، والطبري في «تفسیره» ۱/ ۳۱۷، و«معاني الزجاج» ۱/ ۱۱۸، «تهذیب اللغة» (هاد) ۴ / ۳۶۹۰، وانظر: «اللسان» (هود) ۸ / ۴۷۱۸. «الصحاح» (هید) ۲ / ۵۵۸، «مقاییس اللغة» (هید) ۶ / ۲۳، «اللسان» «وَالْهُودُ»: «جَمْعُ هَائِدٍ، كَعَائِذٍ وَعُوذٍ وَبَازِلٍ وَبُزْلٍ» الرازي: (۴ / ۵).

۲ - الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۷۹ أ، وانظر. «تفسیر الطبري» ۱/ ۳۱۸، و«تفسیر أبي اللیث» ۱/ ۳۷۳، «تفسیر الماوردي» ۱/ ۳۵۱، انظر. «تفسیر ابن عطیة» ۱/ ۳۲۷، «الکشاف» ۱/ ۲۸۵. قَالَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ: «النَّصَارَى جَمْعُ نَصْرَانَ يُقَالُ رَجُلٌ نَصْرَانُ، وَامْرَأَةٌ نَصْرَانَةٌ وَالْيَاءُ فِي نَصْرَانِيٍّ » الرازي: (۵۳۶ / ۳).

اختیار کنید. پس لفظ ﴿أَوۡ﴾ در اینجا برای توزیع قولین بر هر دو فرقه اهل کتاب است و مفاد کلام چنین شد که اهل کتاب یکی از این دو قول می‌گویند چنانچه در صورتی که اهل یک شهر یا یک محله در تعین قاتل مقتولی اختلاف کنند هر دو قول می‌توان گفت که **(قال اهل البلد لم یقتله الا فلان او فلان).**

و اشکالی که در اینجا وارد می‌شود زایل گشت تحریر اشکال آنکه هیچ کس از اهل کتاب این نمی‌گوید که در بهشت نخواهد در آمد مگر یهودیان یا نصرانیان زیرا که یهودیان دین نصاری را باطل می‌دانند و نصاری دین یهودیان را منسوخ می‌شمارند بدلیل آیت آینده که: ﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيۡسَتِ ٱلۡيَهُودُ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ پس نقل این کلام از اهل کتاب خلاف واقع شد. آری! اگر یهود و نصاری با هم اختلاف فروعی می‌داشتند و هریک مر دیگر را مصیب و محق می‌شمرد چنانچه مسلمانان اهل مذهب اربعه را می‌دانند این مقوله گنجایش می‌داشت لیکن این قسم واقع نیست بلکه فیما بین الفریقین تکفیر و تضلیل و انکار و تکذیب متحقق است.

و طریق ازاله‌ی این اشکال به موجب تفسیری که گذشت آن است که لفظ ﴿أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾ عطف بر ﴿هُودًا﴾ نیست تا در مقوله قول داخل باشد و مخالفت واقع لازم آید بلکه عطف بر مجموع مقوله‌ی قول است و چون تفارق فیما بین القولین همین لفظ «هود و نصاری» بود و باقی اجزای کلام در هر دو قول مشترک، اعاده‌ی آن مشترک را تکرار محض دانسته اسقاط فرموده‌اند و حرف ﴿أَوۡ﴾ را بر ﴿نَصَٰرَىٰ﴾ چسپانیده چنانچه در مثال مرقوم الصدر گذشت پس تقدیر کلام چنین است که **(وقال اهل الکتب لن یدخل الجنة الا من کان هودا او قالوا لن یدخل الجنة الا من کان نصاری).**

و حاصل این عطف توزیع این هر دو کلام بر مجموع اهل کتاب شد و آن مطابق واقع است زیرا که یک فرقه از اهل کتاب یک کلام می‌گویند و فرقه دیگر کلام دیگر، جمهور مفسرین که ﴿أَوۡ﴾، ﴿نَصَٰرَىٰ﴾ را عطف بر ﴿هُودًا﴾ می‌دانند از این اشکال به این طریق تفصی می‌جویند که کلام مبنی بر لف و نشر است اول هر دو فرقه‌ی یهود و نصاری را در ضمیر ﴿قَالُواْ﴾ جمع کرده لف نمودند بعد از آن در ﴿مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾ نشر نمودند. اما در این توجیه خدشه‌ایست قوی و آن آنست که جمع در لف مستلزم جمع در نشر

است پس بایستی گفت که «لن یدخل الجنة الا من کان هودا ونصاری» بحرف «واو» نه بحرف ﴿أَوْ﴾ چنانچه در جمیع امثله لف و نشر همین قسم واقع است مثلاً در این بیت که:

سیب و به و انار به ترتیب لف و نشر　　　دل را و معده را و جگر را مقوی است

و در این بیت که شعر:

كَيفَ أسلُو وَأَنْتِ حِقْفٌ وَغُصْنٌ　　　وغَـزَالٌ لَحظاً وقَـدّاً وَرِدْفَـا [1]

و در این آیت که: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ﴾ و علی هذا القیاس.

بار خدایا مگر آنکه ﴿أَوْ﴾ را در اینجا بمعنی «واو» گردانیده شود آری نسبت هر قول از این دو بصاحب آن قول بالتعیین والتخصیص نسبت این جمع مفهوم نمی‌شود لیکن در مثل این مقام سامع به ادنی التفات، تشخیص قایل هر قول می‌تواند کرد زیرا که تکفیر و تضلیل هریک از این دو فرقه دیگر را معلوم است و مانند این آیت، آیت دیگر است که در آخر سیپاره می‌آید و هو قوله تعالی: ﴿وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ﴾

بالجمله مرد مسلمان را باید که باین دعوی بی‌دلیل ایشان فریب نخورد و بداند که: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ «این همه آرزوهای بی‌اصل ایشان است.».

مانند آرزوهای کسی که در خلوت نشسته برای دلاسایی خود خیالات می‌بندد و خورسند می‌شود و اگر ایشان از راه سفاهت اظهار این آرزوهای دلی خود را پیش تو نمایند و این خواهش را به طریق مذهب و اعتقاد بیان کردن گیرند پس در جواب ایشان ﴿قُلْ﴾ «بگو.» که هر مدعی را نفیا و اثباتا بر دعوی خود دلیلی باید آورد و الا دعوی او باطل و نامسموع است پس، ﴿هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ﴾ «بیارید دلیل واضح خود را.» بر این دعوی از نص الهی یا قیاس عقلی مرکب از مقدمات صادقه.

۱- هذا البيت منسوب لابن حيوس الإشبيلي ولكنه غير موجود في ديوانه، والحقف بكسر الحاء: الرمل العظيم المستدير. والشاهد فيه: اللف والنشر وهو ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل واحد من آحاد المتعدد إلى ما هو له. انظر: معاهد التنصيص للعباسي ۲/ ۲۷۳، خزانة الأدب وغاية الأرب لابن حجة الحموي ص ۸۴، زهر الربيع في المعاني والبديع للحملاوي ص ۱۷۳، أنوار الربيع في أنواع البديع لابن معصوم تحقيق شاكر هادي شكر۱/ ۳۵۵.

﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ «اگر هستید شما راست گو در این دعوی.»

تحقق صیغهٔ ﴿هَاتُوا﴾

و «هَات» در اصل «آت» بود به صیغه امر از باب افعال که «ایتا» است، به معنی «آوردن» همزه را بسبب قرب مخرج به «هاء» بدل کردند «هات» شد و این قلب در جمیع صیغه‌های امر مستعمل است «هَاتِ، هَاتِيَا، هَاتُوا، هَاتِي، هَاتِيَا، هَاتِينَ» و بعضی از اهل عربیت این لفظ را اسم فعل می‌دانند لیکن تصریف آن بطور تصریف فعل، مرجح آن است که فعل است اسم فعل نیست.[۱]

﴿بَلَىٰ﴾ «آری.» این قدر به موجب دلایل عقلیه و نقلیه ثابت است و نزد جمیع اهل حق مسلم که ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ﴾ «هر که منقاد ساخت روی خود را برای خدا.» و آیات و احکام او را در هر عصر و به زبان هر پیغمبر که به او رسید برسر و چشم خود گرفت و تعصب قومیت و لجاج برآئین خود را دخل نداد.

﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ «و آن کس نکوکار هم باشد.» نه مرتکب افعال شنیعه و اعمال قبیحه، ﴿فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ﴾ «پس برای او است اجر عمل نیک او.» که بهشت و رضوان الهی و قرب مکانیت از آثار آن اجر است.

﴿عِندَ رَبِّهِۦ﴾ «نزد پروردگار او.» که انقیاد او نموده و به موجب فرموده کار کرده اگر چه نزد مخالفان او و را هیچ اجر نباشد و عمل او را حبط شناسند.

﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ «و هیچ ترس نیست بر این قسم اشخاص.» از ترسانیدن مخالفان ایشان و بی‌فائده انگاشتن آنها عمل ایشان را.

﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ «و نه اینها غمگین می‌شوند.»

از طعن و تشنیع مخالفان خود و قیل و قال بیهوده‌ی ایشان زیرا که ایشان را با پروردگار خود کار است که قدر دان هر عمل است، و دانای هر نیت و قصد و عقیده‌ی دلی است نه با خلق. پس این قسم اشخاص خواه یهودی باشند یا نصرانی یا غیر ایشان مستحق

۱- غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۶۷) انظر: «تهذیب اللغة» ۴ / ۳۸۱۶، ولفظه: کل شيء من فعلها غير الأمر بهات. وینظر: «المحرر الوجیز» لابن عطیة ۱/ ۴۴۹. «اللسان» ۸ / ۴۷۳۲ (هیت).

دخول در بهشت‌اند و حصر کردن دخول در بهشت در فرقه‌ی یا در دینی و آئینی خاص باطل است بلکه انحصار بهشت در حق اهل دینی، وقتی متحقق می‌شوند که غیر از آن همه ادیان منسوخ شوند و تا قیام قیامت دینی دیگر ورای آن دین آمدنی نباشد و چون در یهودیت و نصرانیت این هر دو وصف متحقق نیست انحصار بهشت در اهل آنها بوجهی صحیح نیست.

بیان ایجاب اجر و زوال خوف و حزن

در اینجا باید دانست که حق تعالی در ایجاب اجر و زوال خوف و حزن دو شرط ذکر فرموده است: اول: اسلام لوجه الله. دوم: احسان.

اکثر مفسرین، اول را بر تصحیح عقائد حمل نموده‌اند و ثانی را بر اصلاح عمل؛ پس مفاد این آیت مضمون ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ شد که جا بجا در قرآن مجید وعده‌ی ثواب بر همین عنوان مترتب گشته.

و جماعه دیگر گفته‌اند: که این اسلام، ورای اسلام عام است زیرا که معنی اسلام عام، تصدیق به مضمون کلمه‌ی طیبه و اقرار به آن است و برپا داشتن نماز و روزه و دادن زکوة و حج خانه‌ی کعبه به موجب حدیث صحیح که: (الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَتَصُومَ رَمَضَانَ.)[1]

و معنی این اسلام خاص است و حقیقتش آن است که مرد مسلمان به جمیع اعضاء و جوارح و قوای خود در جمیع احوال و اوقات خود اذعان کلی و انقیاد تام نسبت به پروردگار خود نماید و همین اسلام است که حق تعالی آن را از حضرت ابراهیم درخواست وهو قوله تعالی: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. و به همین معنی است اشارت در حدیث نبوی ﷺ که: (الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.)[2] زیرا که ﴿وَجْهَهُ﴾ بمعنی

---

۱ - أخرجه أحمد (۱/ ۵۱، رقم ۳۶۷)، ومسلم (۱/ ۳۶، رقم ۸)، وأبوداود (۴/ ۲۲۳، رقم ۴۶۹۵)، والترمذی (۵/ ۶، رقم ۲۶۱۰)، والنسائی (۸/ ۹۷، رقم ۴۹۹۰)، وابن ماجه (۱/ ۲۴، رقم ۶۳).

۲ - أخرجه: البخاري في الصحیح ۱/ ۵۳، کتاب الإیمان (۲)، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده (۴)، الحدیث (۱۰) واللفظ له. مسلم في الصحیح ۱/ ۶۵، کتاب الإیمان (۱)، باب بیان تفاضل الإسلام (۱۴)، الحدیث (۶۴/

ذات است و هر چند از ذات شئ گاهی به «گردن» و گاهی به «سر» و گاهی به اعضای دیگر نیز تعبیر می‌کنند.

لیکن ﴿وَجْهَهُ﴾ که به معنی چهره است خصوصیتی دارد که در اعضای دیگرآن خصوصیت یافته نمی‌شود و آن آنست که چهره آدمی اشرف اعضای او است و معدن حواس ظاهره و باطنه و منبع فکر و تخیّل و مبداء قوای مدرکه و محرکه‌ی او است و بهترین عبادات که سجده است به همین عضو حاصل می‌شود پس این عضو گویا خلیفه‌ی ذات و قایم مقام ذات است چون کسی این را برای کسی منقاد نمود، توان دانست که جمیع اعضاء و قوای خود را منقاد ساخت و این مرتبه از اسلام بدون توکل صحیح و تفویض درست و امید و بیم و حب و نفرت، خود را تابع امر او تعالی نمودن متصور نیست و همچنین این احسان نیز ورای احسان معروف است و حقیقتش همان است که در حدیث سؤال جبرئیل واقع شده: (الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِن لَم تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.)[۱]

یعنی نیک کردن عمل آن است که عبادات خود را چنان بجا آری که گویا او را می‌بینی پس اگر تو او را نه بینی او خود ترا می‌بیند.

و دیدن او در پاس آداب عبادت کفایت می‌کند و لازم این دیدن آن است که عمل خود را از سه خلل نگاه دارد.

اول: خلل نیت که اصلا نفسانیت در آن مخلوط نشود.

دوم: صورت مشروعه‌ی عمل را اختیار کند و از طرف خود در آن کم و زیاد نه نماید و آن را بروجه مسنون به رعایت جمیع شرایط و آداب ادا کند.

سوم: بعد فارغ از عمل از منافیات و منقضیات ثواب، مثل معاصی و شهوات اجتناب ورزد و چون چنین کرد مستحق اجر و ثواب موعود گشت و خوف و حزن نامقبول زایل شد.

بالجمله: در این آیت اشاره است به آنکه حال یهودیان و نصرانیان این زمان هرگز بحال

---

۴۰) دون قوله: «والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه.»

۱ - أخرجه أحمد (۲/ ۴۲۶، رقم ۹۴۹۷)، والبخارى (۱/ ۲۷، رقم ۵۰)، ومسلم (۱/ ۳۹، رقم ۹)، وابن ماجه (۱/ ۲۵، رقم ۶۴).

حديث أبى هريرة وأبى ذر: أخرجه النسائى (۸/ ۱۰۱، رقم ۴۹۹۱).

بهشتیان ما نیست زیرا که نه اسلام بوجه الله دارند که احکام ناسخه او را قبول نمایند و به پیغمبروقت گرویده شوند و نه احسان عمل نصیب ایشان است که از طرف خود شرایع ابتداعیه‌ی را اختراع نموده‌اند و تبدیل و تحریف اوضاع مقرره‌ی شریعت کرده پس مادام که براین حالت باشند ایشان را توقع دخول بهشت خیال خام است چه جای آنکه ایشان بالخصوص مالک بهشت باشند و دیگران را در آمدن ندهند.

آری اگر تغییر طریقه خود نمایند و انقیاد کلی برای احکام الهی به هم رسانند و اعمال خود را نیک سازند، مطابق شریعت وقت و فرموده‌ی پیغمبرزمان البته به اجر و ثواب فایز شوند و چه قسم دعاوی باطله‌ی اهل کتاب را بلاطلب دلیل و حجت مسموع ومقبول توان داشت حال آنکه فی ما بین ایشان بابت دین تکاذب و تجاحد واقع است.

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ «و می‌گویند یهودیان که نیستند نصاری بر چیزی از دین و هدایت.»

بلکه برمحض گمراهی و ضلالت‌اند در اعتقاد و عمل زیرا که حضرت عیسی را پیغمبر خدا و انجیل مقدس را کتاب مُنزّل من الله نمی‌دانند.

﴿وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ «و می‌گویند نصاری که نیستند یهودیان بر چیزی.» از هدایت و دین، زیرا که توریت و احکام توریت به آمدن حضرت عیسی ﷺ و انجیل، منسوخ شده، در آن هدایتی نمانده پس اگر هرقول را از این دو قول اعتبار کرده شود همه اهل کتاب از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌شوند و این کتاب لایق اقتدا نمی‌ماند و اگر یک قول را از این دو قول معتبر داشته آید و دیگرا لغو ساقط کرده شود ترجیح بلامرجح لازم می‌آید زیرا که هردو فرقه در علم کتاب خود برابرند و هیچ یک را بر دیگری ترجیح نیست.

﴿وَهُمْ﴾ «و ایشان همه.» خواه یهودیان باشند خواه نصاری، ﴿يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ «تلاوت می‌کنند -در وقت استدلال برابطال مذهب هم دیگرو استشهاد برقول خود -آیات کتاب الهی را.»

پس اگر شخصی خواهد که به مجرد اقوال اهل کتاب حق را از باطل ممتاز سازد ممکن نیست بلکه اگر قول ایشان معتبرباشد بطلان هردو مذهب ثابت می‌شود؛ مذهب یهودیان بگفته نصاری و به دلایل ایشان و مذهب نصاری به گفته یهودیان و دلایل ایشان، و لهذا

حضرت ابن عباس ﵄ چون این آیت تلاوت می‌نمودند می‌فرمودند: (صَدَقُوا وَالله!).[1] یعنی در این قدر راست گفتند که هردو فرقه بر هدایت و دین قایم نیستند بلکه هدایت و دین در طریقه‌ی دیگر است ورای این هردو طریقه و بهرحال بسبب این تکاذب و تجاحد، اقوال ایشان قابل اعتبار نمانده بلکه اگر تأمل کرده شود ایشان را بر جاهلان عرب و مشرکان مکه نیز مزیتی و تفوقی ثابت نیست زیرا که ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ «همین قسم کلام بیهوده می‌گویند کسانی که مطلق علم کتاب ندارند -مثل بت پرستان و آتش پرستان و ستاره پرستان بعینه- مانند کلام ایشان.» بلاتفاوت. و چون عالمان مانند جاهلان بی‌صرفه به چاوند[2] دیگر اقوال ایشان را چه اعتبار ماند که کسی به گفته ایشان حق تواند دریافت.

و نیز کلام هر فرقه در حق دیگری نزد خودش هم باطلست زیرا که یهودیان می‌دانند که نصاری بعضی معتقدات انبیای سابقین را معتقداند و بعضی اعمال توریت را مسلّم می‌دارند و بجا می‌آرند و همچنین نصاری می‌دانند که یهودیان نیز همین قسم بعضی امور حقه دارند پس نفی هدایت و دین از ایشان مطلقا که لفظ علی شئ برآن دلالت دارد از هریکی نسبت به دیگری واقع نمی‌تواند شد مگر از راه تعصب و این مرتبه‌ی تعصب از خواص جاهلان بی‌فهم است و لهذا علما به سبب تعصب مفرط از شایان اعتبار می‌افتند و اقوال ایشان سند نمی‌ماند و چون هردو فرقه اهل کتاب بسبب کمال تعصب یا بسبب بی‌صرفگی در کلام همرنگ جاهلان شدند و جاهلان خود از قدیم با دلیل و برهان آشنائی ندارند پس معرفت حق از راه ایشان مایوس‌عنه گشت.

﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ «پس خدای تعالی حکم قاطع خواهد فرمود در میان هردو فرقه‌ی - اهل کتاب و جاهلان دیگر-روز قیامت.» برسانیدن جزای هرکس به قدر گناه او.

﴿فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ ﴿١١٣﴾ «در آنچه ایشان در دنیا در آن اختلاف می‌کردند.»

جاهلان، هردو فرقه را باطل می‌دانستند و اهل کتاب، جاهلان را و همچنین هرهر فرقه از اهل کتاب فرقه دیگررا کافر و گمراه می‌دانست و چون حال چنین است پس قول اهل کتاب که: ﴿لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ﴾ به همین قول ایشان باطل

---

۱ -غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۶۹).

۲ - چاویدن: بانک کردن، فریاد زدن، نالیدن.

گشت زیرا که موافق قول یهودیان، نصاری در بهشت نخواهند رفت و موافق قول نصاری، یهودیان. و چون هر دو اهل کتاب‌اند اقوال هر دو را اعتبار باید کرد پس جمع بین‌النقیضین لازم آمد. و این محال، محض بسبب اعتبار قول اهل کتاب لازم می‌آید پس ثابت شد که قول اهل کتاب در تشخیص حق معتبر نیست.

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب

اول آنکه لفظ ﴿عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ نکره است در سیاق نفی واقع شده حالانکه نزد هریک از یهودیان و نصاری این نفی عام صحیح نیست زیرا که هرچند مذهب مخالف باطل باشد اما در ﴿شَيْءٍ﴾ داخل است و اگر ﴿شَيْءٍ﴾ را به قرینه‌ی مقام بر چیز صحیح و مُعتدّ بِهِ حمل کرده آید نیز این نفی عام درست نمی‌شود زیرا که بعضی اعتقادات و اعمال یهودیان نزد نصاری و همچنین بعضی اعتقادات و اعمال نصاری نزد یهودیان، صحت و اعتداد داشت؟

جوابش آنکه این کلمه از ایشان در وقت مخاصمه و مجادله از راه تعصب سربرزده بود بی‌آنکه مذهب ایشان باشد و اهل تعصب اکثر از این قسم کلمات بی‌اصل که نزد خودشان هم باطل و نادرست می‌باشد، می‌گویند.

ابن اسحاق و ابن جریر و غیرهم از ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند: که چون مردم نجران که نصاری بودند برای ملاقات آن حضرت ﷺ آمدند دانشمندان یهود که در قرب و جوار آن حضرت می‌ماندند نیز برای دیدن ایشان در مجلس مقدس نبوی حاضر شدند و به حضور آن جناب ﷺ منازعت و مناظره به امر دین و مذهب آغاز نهادند، رافع بن حرمله که یکی از دانشمندان یهود بود به نصاری گفت که شما بر هیچ چیز نیستید زیرا که عیسی را پیغمبر می‌دانید و انجیل را کلام الهی می‌شناسید و نه عیسی پیغمبر بود و نه انجیل کتاب الله پس اصل مذهب شما پوچ است. شخصی از نصاری نجران برخاست و گفت که شما نیز نزد ما بر هیچ چیز نیستید زیرا که موسی را پیغمبر می‌دانید و توریت را کتاب الهی گمان می‌کنید و نه موسی پیغمبر بود و نه توریت کلام الهی آن حضرت ﷺ! از این کلام، ایشان بسیار ناخوش شدند و فرمودند که عجب است از شما که هر هر کس از شما کتاب خود را می‌خواند و در هر کتاب تصدیق کتاب دیگر و پیغمبر دیگر موجود است حق تعالی مطابق

جواب آن حضرت ﷺ این آیت فرستاد.[1]

و بعضی از مفسرین این مقوله را بر مذهب هر هر فرقه حمل نموده‌اند و گفته‌اند که مراد نصاری از نفی هدایت یهودیان آن بود که یهودیان این زمان را که بعد از حضرت عیسی بر دین یهودیت قایم‌اند هیچ نصیبه از هدایت نیست گو قبل از نسخ دین یهودیت مهتدی باشند و مراد یهودیان از نفی هدایت نصاری آن است: که ما به‌الامتیاز نصاری از یهود باطل و بی‌اصل است گو ایمان به موسی و دیگر انبیای ماضیین و قبول احکام توریت که قدر مشترک بین‌الیهود والنصاری است صحیح و درست باشد و ظاهر است که در مدح و ذم هر فرقه ما به‌الامتیاز آن فرقه ملحوظ می‌باشد نه امور مشترکه در میان آن فرقه و فرقهای دیگر.[2]

سوال دوم: آنکه ﴿كَذَٰلِكَ﴾ کلمه تشبیه است مرکب از «کاف» تشبیه و «ذلک» که اسم اشاره است و ظاهر است که مشارالیه در اینجا همان کلام سابق است پس لفظ ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ تکرار محض شد زیرا که «کاف» تشبیه مرادف ﴿مِثْل﴾ است و ﴿قَوْلِهِمْ﴾ بجای «ذلک» افتاد؟

جوابش آنکه مفسرین را در دفع این تکرار دو طریق است: اول آنکه ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ را تاکید ﴿كَذَٰلِكَ﴾ می‌سازند زیرا که در میان، بسبب آمدن موصول و صله فاصله بسیار شد.

دوم آنکه بر اختلاف تشبیه حمل می‌کنند تفصیلش آنکه مدلول ﴿كَذَٰلِكَ﴾ تشبیه قول بقول است و مدلول ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ تشبیه مقوله بمقوله یا برعکس یا بر اختلاف وجه تشبیه محمول می‌سازند.

تفصیلش: آنکه مراد از ﴿كَذَٰلِكَ﴾، «فی البطلان والفساد» است و مراد از ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ «کونه ناشیاً عن العداوة» است.[3]

بالجمله غرض از آوردن این دو لفظ بیان آن است که به چند وجه در این قول مشابهت

---

۱ - أخرجه الطبري في «تفسيره» بنحوه ۱/ ۴۹۴ - ۴۹۵، وابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۰۸ وكذا الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۲۰، وذكره ابن هشام في «السيرة النبوية» ۲/ ۱۷۵.

۲ - ينظر: «التفسير الكبير» (۴ / ۹).

۳ - «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۱ / ۳۶۹).

با جاهلان مشرکین مکه و مجوس و هنود به هم رسانیدند[۱] که ادیان حقه را منکر می‌شوند و اگر در حال خود تأمل کنند خود را از میان حق و اتباع انبیاء در کمال دوری بفهمند زیرا که به اجماع دانایان بنی‌آدم و اتفاق اهل ملل تعظیم مساجد واجب است و منع کردن از ذکر الله، حرام و ایشان این هردو فعل شنیع به عمل می‌آرند.

﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ﴾ «و کیست ظالم‌تر از آن کس که منع می‌کند در مسجدهای خدا.» که خانهای اویند بلاشرکت غیر، ﴿أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ﴾ «از آنکه ذکر کرده شود در وی نام پاک او تعالی.» خواه به دل و خواه به زبان و خواه به جمیع اعضاء که عبارت از نماز است و بر این قدر اکتفا نه کرد بلکه خواست تا خانه‌های خدا را از بیخ دین برکند.

﴿وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾ «و سعی کرد در خراب کردن آن مساجد.» محض بنابر تعصب آنکه در این مسجدها مخالفان ما به عبادت مشغول می‌باشند.

بیان ظلم و انواع آن

پس ظلم این کس به چند جهت تراکم پیدا کرد که در ظلمت‌های دیگر این تراکم یافته نمی‌شود.

اول آنکه: انواع ظلم بسیار است ظلم مالی و ظلم عرضی و ظلم جانی و اعلای مراتب ظلم آن است که خانه کسی را غصب نمایند و لهذا در مقام بیان شدت ظلم همین را یاد می‌کنند و می‌گویند که فلانی خانه فلانی را متصرف شد و او را از خانه برآورد زیرا که در غصب خانه گویا غصب تمام متعلقات شخص متحقق می‌شود.

دوم آنکه: غصب چیز کسی نیز مراتب مختلف دارد، غصب عین و غصب منافع و اعلای مراتب غصب آن است که نام او را هم در مقام ذکر و مذکور روا ندارند.

سوم آنکه: بعد از غصب نیز تصرفات غاصب چند نوع می‌باشد گاهی دعوی به ملک می‌کنند و گاهی دعوی عوض می‌نمایند و چون چیز مغصوب را از اصل برکند و خراب ساخت کمال ظلم شد و ظاهر است که از اقسام ظلم همان ظلم اعلیٰ و اشنع است که

۱- ينظر: «البحر المحيط» ۱/ ۳۵۳. «تفسير مقاتل» ۱/ ۱۳۲. وأخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۹۷، وابن أبي حاتم» ۱/ ۲۰۹.

نسبت به خالق و منعم خود باشد و چون ایشان نسبت به خالق خود این نوع ظلم را مرتکب شده باشند که خانهای او را غصب کنند و نام او را مذکور کردن نه دهند باز آن خانه را تخریب و هدم نماید زیاده‌تر از ایشان هیچ‌کس ظالم نمی‌تواند شد.

و مرتکب این ظلم از اهل کتاب فرقه نصاری شدند که بعد از رفع حضرت عیسی که به سبب ایذای یهود و فکر قتل آنجناب که از یهودیان بوقوع آمده بود این حادثه رو داده جماعه از نصاری در پی انتقام گشته پیش طیطوس رومی رفتند و او را معتقد حضرت عیسی ﷺ ساخته به سمت شام آوردند و یهودیان را قتل کنانیدند و به جهت تعصب یهودیان مسجد بیت المقدس را که بلاشبهه بنای حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیهما السلام بود و از آن وقت همیشه عبادتگاه انبیای بنی‌اسرائیل مانده و مملوّبذکر خدا بوده خراب ساختند و نجاسات و خس و خاشاک انباشتند و آن را کناسه و مزبله گردانیدند و هر جا توریت را یافتند بسوختند و بدل آن مکان متبرک در مکان شرقی آن که مولد حضرت عیسی ﷺ بود، عبادت‌گاه مقرر کردند.[1]

و آن مسجد متبرک تا وقت شیوع اسلام خراب ماند تا آنکه حضرت امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب ﷺ آن شهررا فتح نمودند و خود به نفس نفیس خود و دیگر صحابه‌ی کرام ﷺ آن مکان را از نجاسات پاک کردند و به آب شسته مطیب و منظف گردانیده محل عبادات و نماز قرار دادند.

و از جاهلان اهل مکه شدند که آن حضرت ﷺ را و مسلمین را از درآمدن در مسجدالحرام و نماز خواندن در آنجا و ذکر خدا در آن مقام مانع آمدند بلکه هرکه را از مسلمانان می‌دیدند که در آنجا نماز می‌گذارد و یا ذکر می‌کند او را به ضرب و شتم ایذا می‌دادند.[2]

و هر چند اینها سعی در خرابی عمارت آن مسجد نکردند لیکن در تعطیل آن از ذکر الهی و تلطیخ به نجاسات معنوی که اصنام‌اند ساعی شدند و در حقیقت خراب کردن مسجد همان است و منْ بعد همین روش در دیگر فرقهای کفار از هنود و مجوس رایج

---

۱ - الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۲۲ والواحدي في «أسباب النزول» ص ۳۹ وأخرجها الطبري في «تفسيره» ۱/ ۴۹۸، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۰ .

۲ - ابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۰، وذكره الحافظ في «العجاب» ۱/ ۳۵۹ ورواه الطبري عنه ۱/ ۴۹۸.

گشت که هرگاه بر مساجد شهری از شهرهای اسلام مسلط می‌شوند از اذان و جماعت مانع می‌آیند و مسجدها را از ذکر الهی معطل می‌سازند و کارخانجات رذیله‌ی خود را در آنها می‌دارند و هرچند یهودیان صریح این ظلم را نه کرده‌اند اما در امداد مشرکین مکه در پرده آنها نیز مرتکب این معصیت بودند حال آنکه نزد این هر سه فرقه مسجدها را این نوع هتک حرمت جایز نیست و منع ذکرالله در هرجا قبیح است خاصةً در مساجد که محض برای همین کار موضوع و مقرراند بلکه ﴿أُولَـٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ﴾ «این فرقها را جایز نبود در مذهب و آئین خود نیز.»، ﴿أَن يَدْخُلُوهَآ﴾ «آنکه داخل شوند.» در مسجدهای خدا.

﴿إِلَّا خَآئِفِينَ﴾ «مگر ترسان و هراسان.» از آنکه مبادا از ما در ادای حق و تعظیم این مکان تقصیری واقع شود و از روی صاحب خانه شرمنده شویم چنانچه در دیوان عام و دیوان خاص پادشاهان همین قسم ترس و هراس مردم را می‌باشد چه جای آنکه این ظالمان این قدر هتک حرمت نمایند و اصلا پروای آن نکنند پس این قسم اشخاص اگر مشرکانند پس همراه شرک این بی‌ادبی را نیز مرتکب شدند و اظلم الناس گشتند و اگر مدعی توحید و اتباع ملت‌اند پس کار ایشان مخالف گفتار ایشان شد که تعظیم معبود مستلزم تعظیم عبادت او است و تعظیم عبادت او مستلزم تعظیم عبادت‌گاه او پس خراب کردن عبادت‌گاه دلیل انکار عبادت است و انکار عبادت علامت انکار معبود و چون کار ایشان مخالف گفتار ایشان برآمد داغ نفاق برایشان ثابت گشت و از زمره‌ی اهل دین برآمدند لاجرم در مکافات این ظلم ایشان ﴿لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا﴾ «برای ایشان باشد در دنیا.» که دارالجزاء نیست اما تا مردم عبرت گیرند. ﴿خِزْيٌ﴾ «رسوائی شدید.»

به قتل و بندی و اجلا از وطن و گرفتن شهرها و ملکها از دست ایشان و منع کردن ایشان از آن که در آن مکانات متبرکه داخل شوند مگر به کمال خوف و هراس چنانچه در حق مشرکان مکه این معنی در عهد سعادت عهد آن حضرت ﷺ بوقوع آمد که در سال نهم حضرت امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق رضی الله عنه و حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه به فرموده‌ی آنجناب در موسم حج منادی در دادند که منْ بعد در این مقام مشرکی نیاید و اگر بیاید او را بکشند و در حق نصاری در خلافت امیرالمومنین عمر فاروق و امیرالمومنین عثمان ذی النورین رضی الله عنهما این معنی بوقوع آمد که ملک شام را از دست ایشان گرفتند و از

بیت المقدس بکمال اهانت و ذلت اخراج کردند و رفته رفته در نوبت بادشاهان بنی امیه و بنی عباس، قسطنطنیه و عموریه و رومیه نیز از دست آنها رفت و در جزایر فرنج گریخته آواره شدند.[1]

و براین رسوائی دنیا در حق ایشان اکتفا نیست بلکه: ﴿وَلَهُمْ فِي ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾﴿١١٤﴾ «و برای ایشان مهیا و آماده است در آخرت که مقام مجازات و مکافات است عذابی نهایت بزرگ.»

که در جنب آن عذاب این قدر رسوائی دنیا حسابی ندارد و لهذا او را عذاب نتوان گفت لیکن این همه ظلمی و ستمی که کرده‌اند و می‌کنند وبال آن همه برجانهای ایشان است و جناب پاک باری‌تعالی از آن بلندتر است که کسی به ظلم و ستم، نقصانی به آنجناب عاید سازد یا بسبب هدم و تخریب مساجد عبادت او معطل شود و خانه‌ی ذکر و یاد او ویران گردد زیرا که او تعالی را مکانی نیست که در یک مکان قرار گیرد و متمکن شود و بسبب خرابی آن مکان، آواره‌ی دشت غربت شود یا در یک مکان عبادت به او برسد و در مکان دیگر نه، بلکه نسبت او تعالی به همه مکانها برابر است و عبادت او در هرجا مقبول و همچنین از این منع و تخریب مساجد خدا ضرری به مسلمانان و عبادت کنندگان او تعالی نیز نمی‌رسد زیرا که همه زمین را برای عبادت مسلمانان حکم مسجد داده است.

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ «و برای خدا است مشرق و مغرب زمین.» و نسبت او تعالی به هر هر بقعه‌ی زمین چون نسبت او تعالی به مسجدالحرام و بیت المقدس است که ملک و خلق او است نه جای و مکان او، از خراب کردن مساجد جای عبادت او در حق شما ای مسلمانان مفقود نمی‌شود.

﴿فَأَيْنَمَا﴾ «پس هرجا استاده.»، ﴿تُوَلُّوا﴾ «روی خود را بسوی او گردانید.» و به او متوجه شوید.

﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ «پس در همان مکانست حضور خدا و قرب او.» زیرا که او تعالی جسم و جسمانی نیست که بودن او در یک مکان از بودن او در مکان دیگر مانع شود و روحانی مقید هم نیست که بسبب ضیق و تنگی حوصله او را توجه از سمتی از توجه بسمت دیگر

---

۱ - ینظر: الطبري ۱/ ۵۰۰، ابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۰ - ۲۱۱، «العجاب» ۱/ ۳۶۰. والثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۱۲۳، البغوي ۱/ ۱۳۹، «الخازن» ۱/ ۹۸. رواه عبد الرزاق في «تفسیره» ۱/ ۵۶ ومن طریقه أخرجه الطبري في «تفسیره» ۱/ ۴۹۸ - ۴۹۹، وابن أبي حاتم ۱/ ۳۴۱ «تفسیرمقاتل» ۱/ ۱۳۲ - ۱۳۳. «معاني القرآن» ۱/ ۷۴.

مشغول کند بلکه ﴿إِنَّ ٱللَّـهَ وَٰسِعٌ﴾ «به تحقیق خدای‌تعالی فراخ حوصله است.» هیچ چیزرا با فراخی او نسبت نیست. زیرا که هرچه از جسمانیات و روحانیات، فراخی حسی یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است به نوعی از انواع تقیید مثلاً شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط ظلی زمین، کار نمی‌کند و فراخی حوصله‌ی جبرئیل در کاری که متعلق به ملک الموت است پیش نمی‌رود و فراخی شیون او تعالی محیط همه فراخی‌های واقعه و ممکنه است لا الی نهایة. و اگراین نوعی فراخی او را نمی‌توانید فهمید پس این قدر خود بالیقین می‌دانید که او تعالی: ﴿عَلِيمٌ﴾﴿١١٥﴾ «دانای هرنهان و آشکاراست.»

پس اگر در هر جا حضور او تعالی معقول شما نمی‌شود احاطه‌ی علم او خود به هر چیز در هرمکان معلوم شما است و در قبول عبادت احاطه‌ی علمی او تعالی نیز کفایت می‌کند چه پادشاهان دنیا در یک مکان می‌باشند و وقایع تمام قلمرو خود را می‌دانند و به حسب آن علم خود به هرکس معامله می‌فرمایند و مطیع را از عاصی تمیز می‌کنند پس خدای‌تعالی که پادشاه پادشاهان است چه قسم از احوال رعایای خود در تمام قلمرو خود غافل خواهد بود.

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند که واجب التعرض‌اند

اول آنکه: از این آیت معلوم می‌شود که هرکه مسجد را از ذکر و نماز معطل سازد و سعی در خرابی صوری معنوی آن کند ظالم‌ترین مردم است حال آنکه به اجماع اهل شرع، کفر و شرک اکبر گناهان است و اعلای مراتب ظلم است چنانچه از آیت: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾ نیز اشعاری به این معنی فهمیده می‌شود پس وجه تطبیق چه باشد؟

جوابش آنکه ظالم‌تر بودن چند معنی دارد:

به یک معنی: مشرک و کافر ظالم‌تراست زیرا که خود را هم در هلاک ابدی گرفتار ساخت و حق پروردگار خود را هم تلف کرد، و به یک معنی مانع ذکر و مخرب مساجد ظالم‌تراست زیرا که مردم را از این سعادت عمده محروم داشت و معرفت معبود را از جهان معدوم ساخت، مشرک و کافر هرچند معرفت توحید و نبوّت ندارند لیکن معرفت معبود را مانع نمی‌شود و دیگران را از این سعادت محروم نمی‌سازد به خلاف این کس پس نظر به حال خود شخص شرک و کفر ظلم بزرگ است و نسبت به حال مردم دیگراین ظلم

از آن بالاتر است کما لایخفی. و در مفهوم که اسم تفضیل که ﴿أَظْلَمُ﴾ است زیادت بوجه من الوجوه کفایت می‌کند به جمیع وجوه و اعتبارات زیادت در کار نیست پس اختلافی و تعارضی نیست.

دوم آنکه: هر که از ذکر خدا مانع شود و مردم را از اقامت دین و شعایر شرع بوجهی از وجوه باز دارد در این وعید شدید داخل است هر مسلمان را از این امر احتراز تام باید نمود و از مقدمات و دواعی و اسباب قریبه و بعیده این کار احتیاط تمام باید کرد.[1]

سوم آنکه: لفظ ﴿مَنْ﴾ مفرد است و در مقام اشاره صیغه‌ی جمع آورده‌اند که ﴿أُولَٰئِكَ﴾ است این استعمال چه قسم درست شود؟

جوابش آنکه: هر چند لفظ ﴿مَنْ﴾ مفرد است لیکن در معنی جمع مستعمل شده پس اشاره به صیغه‌ی جمع بسوی آن صحیح باشد و در ایثار صیغه‌ی جمع در مقام اشاره نکته‌ایست و آن آنست که محل خوف بیشتر تنهائی می‌باشد و در اجتماع خوف کمتر اتفاق می‌افتد و چون در حالت اجتماع هم خوف متحقق گردد توان دانست که اسباب آن خوف چه قدر قوت و غلبه دارند.

چهارم آنکه: اعاده‌ی لفظ ﴿لَهُمْ﴾ در ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ با وجود آنکه چندان در کار نبود برای کدام نکته است چه اگر ﴿لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ می‌فرمودند مفید همین معنی می‌شد؟

جوابش آنکه مفاد لفظ ﴿لَهُمْ﴾ اختصاص رسوائی دنیا و عذاب عظیم آخرت به ایشان است اگر این لفظ را بار دیگر اعاده نمی‌فرمودند معلوم می‌شد که مجموع رسوائی و عذاب عظیم آخرت با ایشان اختصاص دارد و غیر ایشان مستحق آن رسوائی و عذاب نیست و محتمل می‌ماند که رسوائی دنیا و عذاب عظیم آخرت فُرادی فُرادی در غیر ایشان نیز متحقق شود و چون این لفظ را اعاده فرمودند معلوم شد که هر هر واحد از رسوائی دنیا و عذاب عظیم آخرت بالاستقلال والانفراد خاص به ایشان است، در دیگران نه آن رسوائی یافته می‌شود و نه آن عذاب.

اما آن رسوائی پس عوض اهانتی و ذلتی است که با خانه‌ی خدا و نام خدا به زعم خود

---

۱ - «التفسیر الکبیر» (۴ / ۱۲).

به عمل آوردند گو اثر آن به آنجناب نرسید و دیگران این اهانت و ذلت قصد نکرده‌اند پس مستحق آن رسوائی نباشند و اما آن عذاب عظیم آخرت پس بدل ظلم و محروم داشتن مردم از این سعادت عمده است که در دیگران متحقق نبود.

بیان اضافت مساجد بسوی خدا

پنجم آنکه: اضافت مساجد بسوی خدا محض برای تشریف و تعظیم است و الّا مساجد بنا کرده‌ی آدمیان است و مسکن مؤذنان و امامان و اگر به حقیقت ملک الهی نظر کرده شود پس همه عالم ملک و خلق او است چنانچه آینده می‌فرمایند که ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾.

پس این اضافت نیست مگر اضافت تشریف و تعظیم چنانچه خانه کعبه را بیت الله و ناقه‌ی حضرت صالح را ناقة الله فرموده‌اند و سِرّش آن است که ملک ابتدائی او تعالی در همه چیز عالم یکسان است اما در این بقاع متبرکه که آن ملک ابتدائی با ملکی دیگر انضمام پیدا کرده که اول آن بقعه‌ها را در ملک آدمیان داخل کردند و آدمیان بحکم او تعالی مالک آنها شده برضا و رغبت خود برای تقرب الی‌الله آنها را از ملک خود برآورده برای عبادت و یاد نام او وقف گردانیدند چنانچه جانور قربانی از میان جانوران، پس این بقاع از جمیع اشیای عالم به این وجه امتیاز تمام پیدا کردند و نسبت الی‌الله در آنها اشدّ و اقوی گشت از دیگر مواضع و مکانات، و لهذا آن مکانات را بنابر تشبیه بیوت الله و خانهای خدا نامیده شد.[1]

و از این است که در حدیث صحیحین وارد است که: (**أَحَبُّ الْبِلادِ إِلَى الله مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلادِ إِلَى الله أَسْوَاقُهَا.**)[2] یعنی دوست‌ترین مکانات شهرها نزد خدا مَسجدهای آن شهرها است زیراکه خدا را یاد می‌دهانند و دل را بسوی او تعالی متوجه می‌سازند و ناخوش‌ترین مکانات شهرها بازارهای آن شهرها است که از یاد او مشغول ساخته دل را به

---

۱ - ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۷۶).

۲ - أخرجه مسلم (۱/ ۴۶۴، رقم ۶۷۱)، وابن حبان (۴/ ۴۷۷، رقم ۱۶۰۰). وأخرجه أيضًا: ابن خزيمة (۲/ ۲۶۹، رقم ۱۲۹۳)، وأبو عوانة (۱/ ۳۲۶، رقم ۱۱۵۵)، والبزار كما فى كشف الأستار (۱/ ۲۰۶، رقم ۴۰۸)، والبيهقى (۳/ ۶۵، رقم ۴۷۶۳).

امور دنیا مصروف می‌سازند و رغبت در شهوت نفسانی از مأکولات و مشروبات و تجارات رابحه و امارد و نسوان و دکاکین مزخرفه پیدا می‌کنند.

ششم آنکه: چون خراب کننده‌ی مساجد را این وعید شدید فرمودند بطریق مقابله فهمیده شد که معمور سازنده مساجد را در بدل آن حکم به عدل و ایمان خواهند فرمود چنانچه در آیت: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللهِ مَنْ آمَنَ بِاللهِ﴾ می‌آید ان شاء الله تعالی.

و لهذا در حدیث شریف وارد است که: (إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَتَعَاهَدُ الْمَسَاجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالإِيمَانِ)[1] یعنی چون به بینید شخصی را که خبرگیری مسجد می‌کند و بار بار در آن مقام متبرک آمد و رفت می‌نماید پس برای او گواهی ایمان دهید.

بیان چند چیز از تعظیم مساجد

هفتم آنکه: در شرع شریف آنچه در باب تعظیم مساجد وارد است چند چیز است مرد مسلمان را باید که از آن چیزها هرچه در مقدور خود یابد دریغ ندارد تا در مخرّبان مساجد داخل نشود و در سلک آباد کنندگان مساجد معدود گردد.

اول: پیاده پا رفتن برای ادای فرض در مسجد خصوصاً در وقت تاریکی که بموجب حدیث صحیح، سبب کفارت گناهان است.

و نیز در حدیث شریف است که هر که در خانه‌ی خود طهارت بوجه احسن نماید باز بسوی مسجدی از مسجدها روانه شود محض به نیت ادای فرض خدا هرگاه او کاری می‌کند به یک گام یک گناه او فرو می‌ریزد و به یک گام درجه‌ی او در بهشت بلند می‌شود.[2]

دوم آنکه: مسجد را از خس و خاشاک و آب بینی و آب دهن و دیگر مکروهات طبعی و نجاسات شرعی پاک دارد و به افروختن مجامر و دود خوشبو معطر سازد و فرش لطیف پاک بی‌تکلف در آن بگستراند.

---

۱ -رواه الترمذي (۵ / ۱۲، ۲۷۷: ۲۶۱۷، ۳۰۹۳)؛ وابن ماجه (۱/ ۲۶۳: ۸۰۲)؛ وأحمد (۳ / ۶۸، ۷۶)؛ وابن أبي عمر في كتاب الإيمان (ص ۶۸: ۲)؛ والدارمي (۱/ ۲۷۸)؛ وابن خزيمة (۲ / ۳۷۹: ۱۵۰۲)؛ وابن حبان (۳ / ۱۱۰: ۱۷۱۸)؛ وابن عدي في الكامل (۳ / ۹۸۱، ۱۰۱۳)؛ والحاكم (۱/ ۲۱۲، ۲ / ۳۳۲)؛ وأبونعيم في الحلية (۸ / ۳۲۷)؛ والبيهقي (۳ / ۶۶).

۲ -أخرجه مسلم (۱/۴۶۲، رقم ۶۶۶) ، وابن حبان (۵/۳۹۲ ، رقم ۲۰۴۴) . وأخرجه أيضًا: البيهقى فى شعب الإيمان (۳/۶۳، رقم ۲۸۸۰) .

بیان ممانعت مسجد از نقش و نگار

و در حدیث شریف است که خس و خاشاک از مسجد دور کردن و جاروب کشی نمودن آن مکان متبرک مهر حوران بهشت است.[۱]

اما در این باب احتیاط کند تا نوبت به زینت و مطلاکردن مسجد به آب زرّ و منقش نمودن گلها و ریاحین و رنگین ساختن به لاجورد و امثال ذلک نرسد زیرا که این چیزها مسجد را از حکم مسجد برآورده در تماشاگاه داخل می‌سازد و لهذا حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق چون مسجد مقدس نبوی ﷺ را تجدید عمارت فرمودند به معمار ارشاد کردند که: (أَكِنَّ النَّاسَ مِنَ الْمَطَرِ، وَإِيَّاكَ أَنْ تُحَمِّرَ أَوْ تُصَفِّرَ فَتَفْتِنَ النَّاسَ.)[۲] یعنی بنای مسجد را آن قدر محکم کن خوف چکش باران دور شود و خبردار باش مسجد را به سرخی و به زردی رنگین نه کنی که مردمان در فتنه خواهند افتاد و در وقت عبادت به آن رنگ دلفریب و نقش پُرزیب مصروف خواهند گشت و در عبادت ایشان قصور واقع خواهد شد.

سوم آنکه: چون در مسجد داخل شود اگر وقت ادای فرض و سنت است فبها و الّا دو رکعت تحیت المسجد ادا نماید به موجب حدیث ابی قتاده که در صحاح سته موجود است: (إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ.)[۳] و اگر فرض و سنت و نفل و دیگر را اداء نموده تحیة المسجد از او ساقط گشت. آری اگر اوقات ممنوعه نماز باشد مثل عین استواء و طلوع و غروب به الاجماع یا بعد از فجر و عصر عند الحنفیه پس باید که مستقبل قبله نشسته یک ساعت خفیه به ذکر و تسبیح مشغول شده باز به حاجت خود متوجه شود و در آن وقت نماز نکند.

چهارم آنکه: چون در مسجد داخل شود پای راست را مقدم سازد و چون برآید پای چپ

---

۱ - مجمع الزوائد ۲ / ۹، وهو في المعجم الكبير للطبراني ۳ / ۱۹ برقم ۲۵۲۱، قال في التعليق: ورواه الضياء في المختارة، وهو حديث ضعيف.

۲ - أخرجه البخاري في ترجمة باب تعليقاً ۱ / ۴۲۸ و ۴۲۹ في المساجد، باب بنيان المسجد، وقد وصله في الاعتكاف وغيره من طريق أبي سلمة عن أبي سعيد.

۳ - والبخاري (۴۴۴)، ومسلم (۷۱۴) (۶۹)، وأبو داود (۴۶۷)، وابن ماجه (۱۰۱۳)، والترمذي (۳۱۶)، والنسائي في «المجتبى» ۲/ ۵۳، وفي «الكبرى» (۸۰۹)، وأبو عوانة (۱۲۳۹) و (۲۱۳۷)، والطحاوي في «شرح المعاني» ۱/ ۳۷۱، وفي «شرح المشكل» (۵۷۱۲)، وابن حبان (۲۴۹۷)..

را مقدم سازد و در روایت حضرت خاتون قیامت فاطمه زهرا صلی الله علی ابیها و علیها وسلم آمده که در وقت داخل شدن مسجد بگوید «صلی الله علی محمد و سلم (رَبِّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي، وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ)» و در وقت برآمدن بگوید صلی الله علی محمد وسلم (رَبِّ اغْفِرْ لِي ذُنُوبِي، وَافْتَحْ لِي أَبْوَابَ فَضْلِكَ.)[1]

پنجم آنکه: نشستن در مسجد برای انتظار نماز جماعت عبادت است و همچنین بعد از ادای نماز برای ذکر و تهلیل و تسبیح، در حدیث صحیح وارد است که تا مدتی که مصلی بعد از نماز در مقام خود نشسته میماند فرشتها در حق او این دعا می کند (اللهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، وارْحَمْهُ) لیکن این دعای فرشتها تا وقتی است که وضوء او شکسته نشود.[2]

بیان آداب مسجد و مکروهات آن

ششم آنکه: در مسجد حتی المقدور خرید و فروخت و دیگر معاملات دنیا مثل اجاره و استصناع نکنند و مردم را باید که در مسجد قبل از نماز جمعه حلقه نشسته به سخنان دنیا و هزلیات بی‌فائده و ذکر اخبار امرا و سلاطین مشغول نشوند بلکه همه بر شکل نماز متوجه به قبله نشسته مشغول به ذکر باشند و چیز گم شده را در مسجد به آواز بلند نجویند بلکه آواز خود را بلاموجب در مسجد بلند نکنند و اطفال بیهوش را و مجنونان را در مسجد در آمدن ندهند و سلاح در مسجد نیارند و در ازدحام و اجتماع مضایقه و مصادمه نکنند و خانه جنگی نه نمایند و فقیران را در مسجد سؤال کردن حرام است و دادن فقیران اگر در مسجد سؤال کنند مکروه است تا به این فعل خوگر نشوند و خواندن اشعار در مسجد ممنوع است مگر شعری که متضمن توحید باری تعالی و نعت پیغمبرﷺ یا مشتمل بر وعظ و نصایح باشد و در عین مسجد گناهکاران را سیاست نباید کرد و خواب کردن در مسجد

---

۱ - أخرجه عن فاطمة بنت الحسين، عن جدتها فاطمة الكبرى: أحمد في المسند ۶ / ۲۸۲، في مسند فاطمة بنت رسول الله ﷺ. والترمذي في السنن ۲ / ۱۲۷ - ۱۲۸، كتاب الصلاة (۲)، باب ما يقول عند دخول المسجد (۲۳۴)، الحديث (۳۱۴)، وقال: (حديث حسن، وليس إسناده بمتصل، وفاطمة بنت الحسين لم تدرك فاطمة الكبرى). وابن ماجه في السنن ۱ / ۲۵۳ - ۲۵۴، كتاب المساجد (۴)، باب الدعاء عند دخول المسجد (۱۳)، الحديث (۷۷۱). واللفظ للترمذي.

۲ - رواه البخاري في كتاب الأذان باب ۳۰، ۳۶. أبوداود في كتاب الصلاة باب ۲۰. الدارمي في كتاب الصلاة باب ۱۲۲. الموطأ في كتاب السفر حديث ۵۱، ۵۴. أحمد في مسنده (۲ / ۳۱۲).

بلاضرورت مکروه است و عندالاحتیاج مضایقه ندارد و تف انداختن در مسجد گناه است و علاجش آن است که زود او را از آن مکان برآرند و آن مکان را پاک کنند و اگر زمین مسجد سخت نباشد آن تف در زمین کافته دفن کنند و کاری‌گر را در مسجد نشسته کار کردن ممنوع است مگر آنکه معتکف باشد و او را بدون حرفت خود قوت میسر نشود و غسل و وضو و حجامت در مسجد بوجهی که زمین مسجد به آب مستعمل آلوده گردد یا موی و چرک بدن در آن افتد ممنوع است و پیاز و سیر خام را خورده در مسجد در آمدن یا بوی حقه[1] در دهان گذاشته بی‌مسواک در مسجد آمدن مکروه است.[2]

هفتم آنکه: بقدر مقدور در بنای مساجد در محلی که احتیاج آن باشد امداد مالی و جانی نمودن ثواب عظیم دارد و همچنین در مهیا داشتن اسباب طهارت از بنای غسل‌خانه و ترمیم چاه مسجد و اجرای آب ریز و مهیا داشتن فرش بوریا و غیره و روشن کردن چراغ در آنجا تا آن مدت که مردم در آن باشند، عبادت است.

و در حدیث صحیح به روایت حضرت ام‌المؤمنین عائشه صدیقه ﵂ وارد شده که: (أمر رَسُول الله ﷺ بِبِنَاء الْمَسَاجِدِ فِي الدّور وَأَن تطيب وتنظف.)[3]

یعنی آن حضرت ﷺ حکم فرمودند به بنا کردن مسجدها در محلها و آن مساجد را پاک و صاف باید داشت و خوشبو و معطر باید نمود.

سوای مسلمانان دیگر هیچ کس را در مسجد داخل شدن ندهند مگر در حالت اضطرار

در اینجا باید دانست که اکثر فقها از لفظ: ﴿أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ استنباط کرده‌اند که غیر اهل قبله را خواه یهودیان باشند یا نصاری یا مشرکین مثل هنود و مجوس در مسجد در آمدن نباید داد.

---

۱ - «حقه»: کوزه مانندی کوچک از جنس سفال یا چینی که روی آن سوراخ ریزی دارد، آن را به سر وافور نصب می‌کنند برای کشیدن تریاک.

۲ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۷۳).

۳ - رواه أبوداود رقم (۴۵۵) في الصلاة، باب اتخاذ المساجد في الدور، والترمذي رقم (۵۹۴) في الصلاة، باب ما ذكر في تطييب المساجد، وإسناده صحيح.

و وجه این استنباط آن است که خبر در امثال این مقام مرادف نهی می‌باشد مانند ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ﴾. ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللهِ﴾. و چون نهی متعلق به کافر شود که حکم تکلیفی را باور ندارد گویا نهی متعلق به قبول کنندگان تکلیف می‌گردد که آن کافر را این عمل کردن ندهند.

پس حاصل کلام چنین شد که شما را جایز نیست که این قسم اشخاص را در مساجد داخل شدن دهید مگر در وقتی که مضطر و بیچاره و ذلیل و ترسان باشند چنانچه در وقت محاکمه و مخاصمه و اثبات قصاص و حد در صورتی که قاضی در مسجد نشسته باشد.

و لهذا امام مالک رحمه‌الله بر طبق این حکم مستنبط عمل نموده می‌گویند که هیچ کافر را در هیچ مسجد داخل کردن جایز نیست.

و امام شافعی رحمه‌الله خاص می‌کنند این حکم را به مسجد الحرام و در آن مسجد مبارک هیچ وقت کافر را درآمدن نباید داد و در مساجد دیگر اگر مسلمانان برای مصلحتی و حکمتی او را در آمدن دهند، مضایقه نیست.

و امام اعظم رحمه‌الله می‌گویند که درآمدن کافر در همه مساجد درست است زیرا که در زمان سعادت نشان آن حضرت ﷺ مهمانان را گو کافر بودند در مسجد فروکش می‌کنانیدند چنانچه وفد ثقیف را و دیگر وفود را.

و نیز به تواتر معلوم است که برای ملاقات آن حضرت ﷺ یهودیان و نصاری و مشرکین بی‌طلب اذن و پروانگی در مسجد می‌آمدند و می نشستند.

و ثمامة بن اثال حنفی را آن حضرت ﷺ در حالت کفر به ستونی از ستونهای مسجد بسته گذاشته بودند و ناسخ این عمل مستمر آن حضرت ﷺ هیچ وارد نشده و دلالت این آیت بر این معنی واضح نیست چه در تفسیر گذشت که آیت مذکور معنی دیگر دارد چسپان‌تر با سیاق و سباق، پس به این معنی محتمل چه قسم نسخ عمل مستمر آن حضرت ﷺ توان کرد. و نیز استثنای ﴿إِلَّا خَائِفِينَ﴾ بر این معنی تکلفی می خواهد چنانچه ظاهر است.[1]

---

۱ - ینظر: مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۴ / ۱۷) أخرجه البخاري «۲ / ۶۶۷» کتاب الصلاة، باب دخول المشرك المسجد، الحدیث «۴۶۹» وأطرافه في «۲۴۲۲»، «۲۴۲۳» ومسلم «۶/ ۳۳۰» کتاب الجهاد والسیر، باب: ربط الأسیر وحبسه، الحدیث «۱۷۶۴».

بحث هشتم آنکه: آیت: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ الی آخرها هرچند برای تسلیه و دل‌جمعی مسلمانان نازل شده است تا به سبب باز داشتن کافران ایشان را از مساجد متبرکه مثل مسجدالحرام و مسجد بیت المقدس و تخریب آن بقاع النور ملول نشوند و در عبادت بی‌نشاط نگردند، لیکن چون از این آیت مستفاد شد که نسبت حق تعالی به جمیع مکانات برابر است و از این لازم آمد که نسبت او تعالی به جمیع جهات نیز برابر باشد زیرا که جهات در حقیقت اطراف امکنه‌اند و عبادت او چنانچه در هر مکان مقبول است همچنان توجه به هرجهت که باشد در تصحیح عبادت کفایت کند و این لازم به جهت تعیین جهت قبله در نماز به ظاهر محال می‌نماید لهذا مفسرین صحابه ﷺ در تصحیح این لازم، صورتی چند بیان نموده‌اند.

اول: آنکه استقبال قبله در اصل طاعت که عبارت از تولی الی‌الله است دخل ندارد بلکه این استقبال محض برای تصحیح توجه در اذهان عوام و توقیت و تحدید مقرر فرموده‌اند پس نسخ استقبال از جهتی به جهتی چنانچه از بیت المقدس به کعبه واقع شد موجب تغییر حال عبادت و طاعت نیست.

دوم: آنکه چون شخصی در شب تاریک تخمین و اندازه سمتی را از جهت کعبه معظمه دانسته استقبال کند و به آن سمت نماز ادا نماید و من بعد ظاهر شود که آن سمت جهت کعبه نبود آن نماز ادا کرده درست است و اعاده‌ی آن نماز لازم نمی‌آید و آن حضرت ﷺ این حکم را از آیت استنباط فرموده به مردم نشان دادند حتی که اکثر حاضران آن وقت گمان کردند که این آیت در همین مقدمه نازل شده چنانچه در ترمذی و ابن ماجه به روایت عبدالله بن عامرة بن ربیعه وارد است که ما همراه آن حضرت در سفر غزوه بودیم و وقت وقت شب بود و آن شب بسیار تاریک بود که ستارها نمی‌نمود در آن منزل، جهت قبله معلوم نمی‌شد مردم به تخمین به جهتی نماز گزاردند و برای اعلام آن جهت خطوط کشیدند و بر آن خطوط سنگها نهادند چون صبح روشن شد معلوم کردیم که آن همه خطوط از جهت قبله انحراف تمام داشتند این ماجرا را به حضور آنجناب عرض کردیم و شکایت نمودیم که یا رسول الله ﷺ ما همه خطا کرده به سمت غیر قبله نماز گزاردیم حق تعالی این آیت

نازل فرمود و آن حضرت ﷺ فرمودند که نماز شما درست شد و مقبول گشت.[۱] و دار قطنی همین قسم واقعه از جابربن عبدالله نیز روایت کرده است.[۲]

سوم: آنکه جماعه از قدمای مفسرین گفته‌اند که قبل از تعیین قبله مردم مخیربودند به هر سمت که می‌خواستند نماز می‌گزاردند و منْ بَعد این حکم منسوخ گردید لیکن سند این تخییر از روی روایات صحیحه ثابت نمی‌شود احتمال محض است آری قتاده و عبدالواحد بن زید گفته‌اند که بعد از شب معراج مسلمانان در استقبال بیت المقدس و کعبه مختار بودند از این دو مکان به هریک توجه جایزبود و منْ بَعد این تخییر منسوخ گشت.[۳]

چهارم: آنکه مدلول این آیت خاص است به مسافر نوافل‌گزار که اگر بر سواری نماز نفل بگزارد به هر سمت که سواری او متوجه شود نماز او درست است و آن حضرت ﷺ نیز در سفرها همین قسم نماز گزارده‌اند چنانچه در صحیحین و دیگر صحاح مروی است.[۴]

پنجم: بیهقی و ابن ابی‌شیبه از حضرت امیرالمؤمنین عمرفاروق ﷺ روایت کرده‌اند که کسی نزد ایشان این آیت خواند: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾. ایشان فرمودند که معنیش چنین است که «ما بين المشرق والمغرب قبلة اذا توجهت قبل البيت.»[۵] و این تصویر در مدینه منوره درست می‌نشیند.

و در ترمذی و دیگر صحاح بروایت ابوهریره ﷺ مرفوعا از آن حضرت ﷺ وارد است که می‌فرمودند: (مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ.)[۶]

---

۱ - سنن الترمذي برقم (۳۴۵) وسنن ابن ماجة برقم (۱۰۲۰). «التفسير الكبير» (۴ / ۱۹) «المعجم الأوسط» (۱ / ۱۴۵ رقم ۴۶۰) وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء (۱ / ۱۷۹) ابن كثير (۱/ ۲۸۹ - ۲۹۰).

۲ - ورواه الدارقطني في السنن (۱ / ۲۷۱)، ورواه البيهقي في السنن الكبرى (۲ / ۱۰ - ۱۲).

۳ - التفسير الرازي (۴ / ۱۹).

۴ - رواه البخاري ۲ / ۴۷۳ في تقصير الصلاة، باب صلاة التطوع على الدابة وحيثما توجهت به، وباب الإيماء على الدابة، وباب من لم يتطوع في السفر دبر الصلاة، وباب من تطوع في السفر، وفي الوتر، باب الوتر على الدابة، وباب الوتر في السفر، ومسلم رقم (۷۰۰) في المسافرين، باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت.

۵ - أخرجه: مالك (۱/ ۱۹۶، رقم ۴۶۱) في القبلة، باب ما جاء في القبلة، وإسناده منقطع، ولكن يشهد له الذي قبله أخرجه عبد الرزاق (۲/ ۳۴۵، رقم ۳۶۳۳) . وابن أبى شيبة (۲/ ۱۴۰، رقم ۷۴۳۱) ، والبيهقى (۲/ ۹، رقم ۲۰۶۴) .

۶ - أخرجه: الترمذي في السنن ۲ / ۱۷۳، كتاب الصلاة (۲)، باب ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة (۲۵۶)،

پس حاصل این آیت، توسعه است در آنکه استقبال عین کعبه علی‌التخصیص ضرور نیست بلکه جهت کعبه هم کفایت می‌کند.

ششم: بعضی از اهل تدقیق گفته‌اند که در موضعی که مقاطر مکه است هر طرف که روی خود را متوجه سازد استقبال کعبه حاصل می‌شود چنانچه بر دانایان فن هیئات پوشیده نیست.

هفتم: آنکه مضمون این آیت در حق کسی است که مشاهده خانه‌ی کعبه دارد از هر طرف که خواهد متوجه‌ی کعبه می‌تواند شد.

هشتم: آنکه نزول این آیت در حق دعا است نه در حق نماز چنانچه از حسن بصری و مجاهد و ضحاک ﷺ مرویست که چون آیت ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ نازل شد مردم پرسیدند که به کدام سمت متوجه شده دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت رواه ابن جریر و ابن المنذر عن مجاهد و غیرهما عن غیره.[1]

نهم: آنکه نزول این آیت در حق عبادت نیست بلکه در حق گریز و فرار است و خطاب در لفظ ﴿تُوَلُّوا﴾ برای کسانی است که منع می‌کنند از ذکر خدا و سعی می‌کنند در خراب کردن مسجدها و مراد آن است که اگر از رسوائی دنیا و عذاب آخرت شما خواهید که به گریز فرار خلاص شوید شما را این معنی ممکن نیست زیرا که مشرق و مغرب زمین در تصرف خدا است هر سمت که خواهید گریخت رسوائی دنیا و عذاب آخرت که مقدر کرده‌ی خدا است در حق شما مقابل شما خواهد آمد زیرا که او تعالی واسع التصرف والقدرة است و علم او محیط به هر مکان است از وی فرار نمی‌تواند شد.[2]

بالجمله هر دو فرقه اهل کتاب که یهود و نصاری باشد و دیگر فرق باطله مثل جاهلان مکه و هنود و مجوس با وصف ارتکاب این نوع ظلم که اشدّ انواع ظلم است استحقاق دخول بهشت ندارند چه جای آنکه غیر از ایشان کسی در بهشت نرود و بهشت خاص

الحدیث (۳۴۴) وقال: (حدیث حسن صحیح)، وابن ماجه في السنن ۱/ ۳۲۳، کتاب إقامة الصلاة (۵)، باب القبلة (۵۶)، الحدیث (۱۰۱۱). وفي هذا الحدیث تحدید لقبلة أهل المدینة، ولیس عامًا.

۱ - «الدر المنثور (۱ / ۴۶۹).

۲ - ینظر: «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۳۷۴ - ۳۷۶).

نصیب ایشان باشد زیرا که ایشان در حق پروردگار خود سب و شتم وظیفه دارند و این ظلمی است که در شناعت از ظلم سابق بالاتر است.

﴿وَقَالُوا﴾ «وگفتند.» همه ایشان خواه یهود خواه نصاری خواه مشرکین عرب که سابق از ایشان به ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ تعبیر رفته است.

﴿اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ «گرفته است خدا برای خود اولاد را.»

یهودیان می‌گویند: که عزیر ﷺ پسر خدا است، و نصاری می‌گویند: که مسیح ﷺ پسر خدا است. و مشرکین عرب می‌گویند: که فرشتگان دختران خدا اند زیرا که کارهای خدائی می‌کنند و در نظر هیچ کس نمی‌آیند اگر پسران می‌بودند پرده‌نشینی اختیار نمی‌کردند و در گرفتن اولاد هر چند در جانوران و آدمیان عیبی نیست که نسبت آن به کسی از آدمیان سب و شتم باشد لیکن در حق حضرت باری عز شانه عیبی است عظیم و شتمی است بغایت قبیح مانند آنکه متفرش بودن در حق زنان عیب نیست و در حق مردان دشنام است.

و لهذا در صحیح بخاری و دیگر صحاح به روایت ابن عباس ﷺ در حدیث قدسی آمده که حق تعالی فرمود که تهمت دروغ می‌دهد مرا آدمی و هرگز او را لایق نبود و دشنام می‌دهد مرا آدمی و هرگز او را لایق نبود اما تهمت دروغ پس از آن جهت می‌گوید که مرا باز در آخرت زنده نخواهد ساخت گو مرا اول او آفریده است حالانکه دوباره پیدا کردن بر من دشوارتر از اول بار پیدا کردن نیست تا او را این شبهه و تکذیب بخاطر راه یابد اما دشنام پس از آن جهت که می‌گوید که پروردگار من اولاد دارد مانند جانوران و آدمیان حالانکه من خدای یگانه بی‌نیازم و نمی‌زایم و نه از کسی زائیده شده‌ام و نه کسی همسر من تواند شد.[1]

و در این حدیث قدسی به پنج دلیل، بطلان این قول اشاره است:

اول: احدیت و یگانگی که منافی تبعض و تجزی است و اولاد بدون جدا شدن نطفه از والد نمی‌شود.

دوم: صمدیت و بی‌نیازی که منافی احتیاج است و اولاد گرفتن مقتضای احتیاج

---

۱ - أخرجه البخاريُّ (۸ / ۷۳۹ - فتح)، والنسائي (۴ / ۱۱۲)، وأحمدُ (۲ / ۳۹۳ - ۳۹۴)، وابن أبي عاصم في «السنة» (۶۹۳)، والأصبهاني في «الترغيب» (۸۴) والبغوي في «شرح السنة» (۱ / ۸۱) من طريق عبد الرزاق وهو في «تفسيره» (ق ۱۱۳ / ۱)، عن معمر.

است زیرا که شخص را در حالت کبرسن یا بعد از موت یا در وقت غیبت به سفر یا مرض، دیگری می‌باید که قایم مقام او باشد و هر که احتیاج ندارد یا موت و فوت و غیبت و سفر و ضعف و عجز و کبرسن او را لاحق نمی‌شود البته از اولاد مستغنی است مثل آسمان و زمین و ستاره.

سوم: ﴿لَمْ يَلِدْ﴾ زیرا که در تولد ولد البته تغییری از حالی بحالی در والد به هم می‌رسد و هر چه قدیم است و از تغییر مطلق بری است او را تولد چه امکان.

چهارم: ﴿لَمْ يُولَدْ﴾ زیرا که هر که می‌زاید لابد زائیده هم می‌باشد یا در حکم زائیده مثل آدم و حوا که از زمین پیدا شدند و چون شخصی از چیزی پیدا نشده باشد از او چه قسم چیزی دیگر جدا شده پیدا شود.

پنجم: ﴿لَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ زیرا که حقیقت اولاد بدون زوج یا زوجه ممکن نیست و زوج، همسر زوجه است و زوجه، همسر زوج و نیز هر ولد همسر والد خود می‌باشد، پس هر که همسر ندارد ولد نیز ندارد.

و عندالتحقیق تصدیق معنی خدائی که مقتضی یکتائی است از این خیال مانع کافی است و لهذا عقلا را به استماع این عقیده باطله حیرت عظیم رو می‌دهد و هرگز معقول ایشان نمی‌شود که آدمی با وجود عقلی که دارد چه قسم این پوچ‌سرائی تواند کرد و بنابر این در قرآن مجید جا بجا بعد از نقل این هذیان به بیان عظمت این قول و کمال شناعت آن اشاره فرموده‌اند حتی که در سوره‌ی مریم فرموده‌اند: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ و در صحیحین به روایت ابوموسی اشعری رضی الله عنه آمده که هیچ‌کس صابرتر نیست از خدای عزوجل که خود می‌شنود که مردم در حق او، اولاد و بنین و بنات ثابت می‌کنند باز ایشان را رزق می‌دهد و بعافیت می‌دارد.[1]

و ابن ابی‌حاتم و ابن المنذر به روایت شخصی از اهل شام آورده‌اند که او را از کسی خبر

۱- أخرجه: البخاري في الصحيح ۱۳/ ۳۶۰، كتاب التوحيد (۹۷)، باب قول الله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (ذاريات: ۵۱- ۵۸) (۳)، الحديث ۷۳۷۸). ومسلم في الصحيح ۴/ ۲۱۶۰، كتاب صفات المنافقين (۵۰)، باب لا أحد أصبر على أذى من الله عزوجل (۹)، الحديث (۴/ ۲۸۰۴۹).

رسید که در ابتدای خلقت زمین و مافیها هیچ درخت خاردار نبود و هیچ میوه تلخ و بد طعم و بد بو نبوده، هیچ جا آب شور نمی‌برآمد از آن باز که بدبختان آدمیان به این کلمه متکلم شدند و در حق خدای عزوجل این شتم قبیح به عمل آوردند درختها خاردار گشت و میوها تلخ و بدبو شد و آب شور برآمدن گرفت.[1]

و برای کمال شناعت این کلمه هر مسلمان را باید که بعد از شنیدن آن یا نقل آن از کافران فی‌الفور بگوید: (**سُبْحَانَه**) یعنی «پاک می‌دانم جناب او تعالی را» از این که او را اولاد باشد چنانچه رایج است که بعد از ذکر مصیبت دنیوی یا دینی «مَعاذَ الله» و نصیب دشمنان و مانند آن می‌گویند و ایراد این کلمه در اینجا در کلام الهی از همین وادی است که برای تلقین مسلمین ارشاد فرموده‌اند.

و معنی این کلمه موافق آنچه بیهقی و حاکم روایت کرده‌اند تنزیه جناب الهی از هر چیز نالایق آن جناب است.

(اخرج الحاکم والبیهقی عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ الله ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ الله ﷺ، عَنْ تَفْسِيرِ سُبْحَانَ الله قَالَ: «هُوَ تَنْزِيهُ الله عَنْ كُلِّ سُوءٍ.»)[2]

(وَأخرج عبد بن حميد عَن يزِيد بن الْأَصَم قَالَ: «جَاءَ رجل إِلَى ابْن عَبَّاس فَقَالَ: لَا إِلَه إِلَّا الله نعرفها أَنه لَا إِلَه غَيره وَالْحَمْد لله نعرفها أَن النعم كلهَا مِنْهُ وَهُوَ الْمَحْمُود عَلَيْهَا وَالله أكبر نعرفها أَنه لَا شَيْء أكبر مِنْهُ فَمَا سُبْحَانَ الله» فَقَالَ ابْن عَبَّاس: «كَلِمَةٌ رَضِيهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ وَأَمَرَ بِهَا مَلَائِكَتَهُ وَفَزِعَ لَهَا الْأَخْيَارُ مِنْ خَلْقِهِ.»)[3]

و ابن ابی حاتم از حضرت حسن بصری روایت کرده که: (**سُبْحَانَ الله اسْمٌ لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ أَنْ يَنْتَحِلُوهُ**).[4]

یعنی این کلمه را مخلوقات در حق خود استعمال نمی‌توانند کرد زیرا که پاکی از هر چیز

---

۱ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۱۳ رقم ۱۱۲۵).

۲ - المستدرك على الصحيحين (۱ / ۶۸۰ رقم ۱۸۴۸) ۱ - رواه ابن حبان في المجروحين «بنحوه» (۲ / ۶۰). وأورده الهيثمي في المجمع «بنحوه» (۱۰ / ۹۴، ۹۵) وأورده الذهبي في الميزان (۲ / ۵۵۷) من رواية عبد الرحمن بن حماد الطلحي.

۳ - الدعاء للطبراني (۴۹۹ رقم ۱۷۵۸) الدر المنثور (۱ / ۲۶۹).

۴ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۶ / ۱۹۳۰ رقم ۱۰۲۴۱) الدر المنثور (۱ / ۲۶۹).

نالایق شان خالق است و بس، به خلاف حمد و تکبیر که با هم نیز استعمال آن می‌کنند و دلیل پاکی آن جناب از این خیال خام آن است که اگر او را فرزندی باشد پس اگر آن فرزند نیز منصب خدائی دارد، می‌باید که مستقل بنفسه و قایم بذاته و موجود بخودی خود باشد و او را تعلقی در وجود خود به آنجناب نماند و چون چنین باشد معنی ولدیت که مقتضی تعلق فرع باصل است برهم گردد و اگر فی حد ذاته واجب الوجود نباشد لابد به ایجاب جناب باری موجود خواهد بود و در این صورت عبدیت لازم آمد و معنی فرزندی و ولدیت باطل گشت پس معلوم شد که مرتبه خدائی با فرزند گرفتن منافات صریح دارد زیرا که فرزند را می‌باید که از جنس والد خود باشد و الّا فرزند نخواهد بود و جناب او تعالی را هیچ چیز مجانس نمی‌تواند شد.

﴿بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ «بلکه برای اوست همه آنچه در آسمانها و زمین است.»

ملکاً و خلقاً و ظاهر است که مملوک و مخلوق هم جنس مالک و خالق نمی‌تواند شد و لهذا در شرع مقرر است که هرگاه شخصی مالک کسی از اقارب خود شود آن قریب آزاد می‌گردد پس در میان عبدیت و ولدیت تنافی کلی است و نیز اولاد را واجب است که از عبودیت والد خود خارج باشند و هیچ‌کس از آسمانیان و زمینیان از ربقه بندگی او خارج نیست بلکه: ﴿كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ «هرهمه - از آسمانیان و زمینیان- برای او مطیع و منقاداند.»

بعضی از ایشان بطوع مثل انبیاء و ملائکه و صلحای مؤمنین و بعضی به زور و کُره مثل شیاطین و فساق و فجار مؤمنین که هرگاه می‌خواهد ایشان را زنده می‌کند و هرگاه می‌خواهد می‌میراند و هرگاه می‌خواهد تندرست می‌دارد و هرگاه می‌خواهد مریض می‌کند و هرگاه می‌خواهد غنی و دولتمند می‌سازد و هرگاه می‌خواهد فقیر و مفلس می‌کند و هرگز ایشان این تصرفات او را دفع نمی‌توانند کرد گو به دل مکروه داشته باشند.

و اگر ایشان بگویند که ما نیز دلیلی داریم برآنکه بعضی از مخلوقات الهی مرتبه فرزندی دارند و آن آنست که حضرت عیسی ﷺ بغیرپدر پیدا شدند و آدمی را پدری می‌باید پس پدر ایشان خدا است و هم چنین حضرت عزیر ﷺ و به غیر تعلیم معلم توریت را از بَر می‌خواندند و آدمی را بی تعلیم معلم از برخواندن این قسم کتاب طویل ممکن نیست پس ایشان را بلاواسطه، حق تعالی مانند پسران تعلیم کتاب خود فرموده است و این دلیل آن

است که ایشان مرتبه فرزندی داشتند و همچنین فرشتها در جمیع مرضیات الهی فانی شده اراده‌ی خود را تابع اراده‌ی آن جناب ساخته‌اند و از ایشان افعالی صادر می‌شوند که مقدور مخلوق نیست و این اتحاد مرضی و اتحاد عمل، دلیل ولدیت ایشان است؟

گوئیم: شما در معرفت صفات و افعال الهی نهایت قصور دارید از این جهت به این شبهات گرفتار می‌شوید اگر بهره‌ی از معرفت صفات افعال او شما را می‌بود این قسم بیهوده نمی‌گفتید و اگر صفات و افعال عمده او را نمی‌توانید فهمید پس اینقدر خود بفهمید که او تعالی:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ «از سر نو پیدا کننده‌ی آسمانها و زمین است.»

بی‌آنکه سابق از پیدایش آنها ماده قابل این پیدایش باشد پس از وی چه بعید است که آدمی را بغیر پدر پیدا کند یا کسی را بغیر واسطه‌ی بشر تعلیم کتاب خود نماید و اگر بنظر تامل بنگرید دریابید که او تعالی در پیدا کردن هیچ چیز محتاج بماده و اسباب نیست بلکه:

﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ «چون سرانجام می‌دهد کاری را.»

﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن﴾ «پس طریقش همین است که می‌فرماید آن چیز را که بشو.» در شدن و سرانجام یافتن از فرموده‌ی او درنگ و توقف نمی‌کند.

﴿فَيَكُونُ﴾ ﴿۱۱۷﴾ «پس می‌شود آن چیز.» بلاتوقف، پس اگر پیدا کردن چیز بدون ماده و اسباب مقتضی آن است: که آن چیز فرزند خالق خود شود پس در هر چیز دعوی ولدیت و فرزندی لازم خواهد آمد و عیسی و عزیر و فرشتگان را خصوصیتی نخواهد ماند زیرا که در حقیقت پیدایش به امر است نه باسباب گو در نظر ظاهربین که یک چیز را بعد از چیز دیگر می‌بیند، اسباب موهوم شوند.

بیان چند بحث

باقی‌مانده در اینجا بحثی چند که مفسرین در این مقام تعرض آنها می‌نمایند:

اول آنکه ثبوت ولد برای جناب باری‌تعالی چنانچه از این آیات معلوم شد صریح خلاف عقل است پس این قدر جمع کثیر که از عاقلان خالی نبوده‌اند از چه قسم براین هزیان اصرار می‌داشتند؟

و لهـذا بعضـی از علمای محققین به آن رفته‌اند که این جماعه ضالّه را اعتقاد حقیقت ولدیت نبود بلکه خلّص کلام آنها همین قدر بود که بعضی از مخلوقات را بالاتر از عبدیت مرتبـه‌ی می‌دهنـد و آن مرتبه را تعبیربه ولدیت می‌نمودند و آن بعض را متبنی می‌دانستند لیکن در این توجیه به دو وجه خدشه‌ایست:

اول: آنکـه در مقـام ردّ ایـن عقیـده‌ی باطلـه جابجـا در قرآن مجید الفاظی وارد شـده که صریح دلالت برحقیقت ولدیت می‌کند مثل: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾. و در بعضی جاها تصریح به حقیقت ولدیت نیزارشـاد شـده که: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ و در تبنّی نسبی نمی‌باشد.

دوم: چون معتقد ایشـان تبنّی باشـد پس در حقیقت خطا در تعبیر لفظی نموده باشـند نـه در معنـی زیرا که اصطفاء و محبوبیت نزد مسـلمین هم در حـق بعضی مخلوقات ثابت اسـت، همین اصطفاء محبوبیت را آنها تعبیربه تبنّی می‌کردند پس این قدر عتاب شـدید بابت این خطای لفظی برآنها متوجه چرا ساختند و می‌توان گفت که اصطفاء و محبوبیت با عبدیت منافات ندارد و تبنّی و ولدیت بهرچون که باشد منافی عبدیت است.

و کُنـه الفرق آن اسـت: کـه اصطفی و محبوبیـت، مصطفی و محبوب را از مرتبه‌ی او خـارج نمی‌کنـد بلکـه در اعلیٰ درجات آن مرتبه می‌رسـاند مثلاً هرکـه از غلامان یا کنیزکان چیـده و برگزیـده و محبوب مالک خود می‌شـود به همین معنی می‌شـود که حـق غلامی یا کنیزکی خود را خوب ادا می‌کند بخلاف تبنّی و اتحاد ولَد که تبنّی را از مرتبه‌ی او برآوردن و در مرتبه‌ی خود نشـاندن و قایم مقام خود سـاختن لازم آن است و این معنی مستلزم صریح شرک است بخلاف اصطفاء و محبوبیت، فافترقا.

بحـث دوم: آنکـه لفظ ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ دلالت می‌کند برآنکه همه آسـمانیان و زمینیان مطیع و منقـاد جنـاب حضـرت باری‌تعالی‌اند چنانچـه ابونعیـم و طبرانـی و ابویعلی و ابن حبـان و دیگـر محدثیـن بروایـت ابوسـعید خـدری ﷺ از آن حضـرت ﷺ آورده‌اند کـه (كُلُّ حَرْفٍ فِي الْقُرْآنِ يُذْكَرُ فِيهِ الْقُنُوتُ فَهُوَ الطَّاعَةُ.)[1]

---

۱ - أخرجه أحمد (۷۵/۳، رقم ۱۱۷۲۹)، والحكيم (۱۸۸/۴)، وأبويعلى (۵۲۲/۲، رقم ۱۳۷۹)، وابن جرير(۵۶۹/۲) ، وابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير(۱۶۲/۱)، وابن حبان (۷/۲، رقم ۳۰۹)، والطبراني في الأوسط (۲۳۴/۵، رقم

حالانکه مخلوقات بسیار مثل شیاطین و کفار اصلا مطیع و منقاد احکام الهی نیستند و لهذا مجاهد، حضرت ابن عباس ﷺ را از این آیت سؤال کرده بودند؟ جواب فرمودند که اینها نیز روز قیامت مطیع و منقاد خواهند شد. بار دیگر سؤال کردند که این اطاعت و انقیاد نیز خاص بر مکلفین است: ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ مکلفین و غیرمکلفین را شامل. ایشان در جواب به تفسیر دیگر رجوع فرموده گفتند که معنی قنوت آن است که هر ذرّه از ذرّات عالم شاهد وجود ذات پاک حضرت حق و صفات کمال اوست زیرا که در ذات خود علامات حدوث و احتیاج دارد و آثار قدرت و حکمت او در آن جلوه‌گر است، یا معنیش آن است که جمیع موجودات مقهور تصرف اویند از تصرف او بیرون نمی‌روند چنانچه در تفسیر گذشت.[1]

و تحقیق آن است که در این آیت ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ واقع شده نه «کل لاحکامه قانتون» و کفار و شیاطین که نافرمان‌بردار احکام شرعی‌اند اول آن احکام را احکام او تعالی نمی‌دانند باز اگر دیده و دانسته انکار احکام او می‌کنند انکار وجود و صفات کمال او البته نمی‌نمایند هرکس از اهل حق و باطل مجبول است بر معرفت آن ذات و اعتقاد کمال آن صفات گو راه خطا رفته باشد و جاده‌ی افراط و تفریط پیموده، و هر چیز را از ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ روحی است شاعر و درّاک بسبب آن از این قدر معرفت محروم نمانده مکلف باشد یا غیر مکلف حیران باشد یا جماد به دلیل ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾، ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾.

بحث سوم آنکه: در ﴿مَا فِي السَّمَاوَاتِ﴾ لفظ ﴿مَا﴾ که برای غیرذوی‌العقول است استعمال فرموده‌اند و در ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ صیغه‌ی جمع سلامت که مخصوص بذوی‌العقول است آورده این تفنن مبنی بر چه نکته است؟

جوابش آنکه: در مقام بیان مملوکیت، ذوی‌العقول را مانند عروض و اقمشه قرار داده تغلیب غیرذوی‌العقول فرموده استعمال کلمه ﴿مَا﴾ نموده‌اند که با این مقام مناسبت

۵۱۸۱)، وأبو نعیم (۸/ ۳۲۵). وأخرجه أیضًا: الدیلمی (۳/ ۲۶۱، رقم ۴۷۷۶). قال الهیثمی (۶/ ۳۲۰): رواه أحمد، وأبو یعلی، والطبرانی فی الأوسط، وفی إسناد أحمد وأبی یعلی ابن لهیعة وهو ضعیف.

۱ - «التفسیر الکبیر» (۴ / ۲۳) «الدر المنثور» (۱ / ۲۷۰).

تمام دارد و در مقام بیان «قنوت» که فعل عاقلانه است تغلیب ذوی‌العقول چسپان‌تر افتاد پس این تفنن مقتضای نهایت بلاغت شد. والله اعلم باسرار کلامه.

بحث چهارم آنکه: جمله ﴿فَيَكُونُ﴾ برقرائت رفع که جمهور قُرّاء آنرا اختیار کرده‌اند معطوف است بر ﴿يَقُولُ﴾ یا ابتدای کلام است به تقدیر (فَهُوَ يَكُوْنُ) اما برقرائت ابن عامر که ﴿فَيَكُونُ﴾ را به نصب می‌خواند اشکالی قوی است زیرا که بدون سببیت ما بعد امر منصوب نمی‌شود و در اینجا سببیت معقول نیست زیرا که بودن شئ سبب بودن آن شئ نمی‌تواند شد «لان سببية الشئ لنفسه باطل» و لهذا علمای عربیت مقرر کرده‌اند که جواب امر را می‌باید که به نوعی مخالف امر باشد یا در فعل مثل «اذهب تنتفع» یا در فاعل مثل «اذهب يذهب زيد» یا در هر دو مثل «اذهب ينفعک زيد» و اگر هر دو فعل متفق باشد و در هر دو فاعل نیز متحد پس در آنجا نصب را جایز نداشته اند زیرا که «الشئ لا يكون شرطا لنفسه» پس معنی «ان فعلت فعلت» که شرط صحت جواب بقا است متحقق نخواهد شد؟

جوابش آنکه غرضی که مترتب به امر است گاهی چیزی می‌باشد که مغایر فعل امر است چنانچه در اکثر اوقات همین قسم واقع می‌شود و برای همین علمای عربیت مخالف فعل یا فاعل را شرط کرده‌اند. و گاهی غرض، مترتب بر امر همان فعل می‌باشد بعینه پس آن فعل را در جواب امر واقع کردن خبردار کردن است به آنکه غرض ما از این امر چیزی دیگر ورای این فعل نیست چنانچه اگر گوینده بگوید که «اذهب تذهب» معنیش آن خواهد بود که غرض ما از این امر محض رفتن تست نه چیز دیگر و در این آیت چون مقصود از امر بوجود نفس وجود است «کان» تامه را جواب «کان» تامه ساخته‌اند برای این غرض.

و می‌توان گفت که علمای نحو نصب جواب را بعد از «فاء» تجویز کرده‌اند که بعد از چیزی که بمعنی امر است یا لفظ «آوّه» که متضمن لفظ امر نیز بیاید چنانچه در «اتق الله امرا وافعل خيرا فيثاب عليه قلت لزيد زرني فيزروني» زیرا که مدار در صحت نصب این جواب، بر معنی است نه بر لفظ پس چیزی که به معنی امر است در حقیقت امر است و همچنین چیزی که متضمن لفظ امر است مشابهت تمام دارد به امر. در این باب که سبب بعد اللفظ امر واقع خواهد شد اگرچه سبب امر نباشد پس بر این قاعده نصب ﴿فَيَكُونُ﴾ بنابر

تشبیه به جواب امر است لیکن در این صورت که ﴿فَيَكُونُ﴾ از تتمەی مقوله شد صواب چنین می‌نمود که بنای خطاب می‌شد مثل (اذهب فتذهب).[1]

اما نکته در غیبت آن است که این امر حادث را در این کلام دو بار به لفظ غیبت مذکور فرموده‌اند.

اول: ﴿أَمْرًا﴾ فرموده‌اند.

دوم: ﴿لَهُ﴾ و یکبار بر سبیل خطاب در ﴿كُن﴾ پس در اینجا نیز جانب غیبت را تغلیب فرموده‌اند تا تعادل خطاب و غیبت حاصل آید. و نیز چون این جواب امر است و حقیقت جواب امر نیست پس رعایت خطاب و غیبت نسبت به کسانی که اصل کلام به آنها می‌رود باید کرد و مخاطب به اصل کلام که متضمن این امر است مکلفین‌اند که از مدتهای دراز خلعت وجود پوشیده لیاقت تخاطب به هم رسانیده‌اند و حوادث متجدده از آن مقام غیبت دارند پس نظر به این دقیقه استعمال صیغەی غایب متعین شد.[2]

بحث پنجم آنکه: گفتن کلمەی ﴿كُن﴾ کنایت از پیدا کردن است و لفظ ﴿فَيَكُونُ﴾ دلالت بر سرعت وجود اشیاء بعد از تعلق ایجاد است زیرا که (فاء) موضوع است برای تعقیب مع‌الوصل پس حاصل کلام چنین شد که (**اذا قضی امراً فلا یحتاج الی شیء الا لایجاده فیوجده فیوجد بلامهلة**) پس وجود اشیاء بفعل ایجاد است نه بکلمەی ﴿كُن﴾ و نسبت آن بکلمەی ﴿كُن﴾ از باب تمثیل است گویا امر متکوّن را در ذهن مانند بندەی مامور مطیع فرمانبردار قرار داده‌اند که هرگز از فرمان خاوند دمی توقف نمی‌کند و به مجرد حکم امتثال می‌نماید و در این بیان تاکید تمام شد پاکی آنجناب را از فرزند گرفتن زیرا که هر که را به این مرتبه قدرت حاصل باشد او را چه در کار است که در پیدا کردن فرزند و پرورش او مانند جانوران و آدمیان محتاج به وقاع و حمل و رضاع و فطام گردد. تعالی شانه و عظیم برهانه.

و کسانی که از این معنی تمثیلی غافل شده و نظر بظاهر این لفظ نموده‌اند در مضیق

---

۱ - التفسیر النیسابوري (۱ / ۵۳۳).

۲ - ینظر تفصیل المسألة في: «تفسیر الطبري»۱/ ۵۰۸ - ۵۱۱، «البحر المحیط»۱/ ۳۶۴ - ۳۶۶. «الحجة» للقراء السبعة ۲ / ۲۰۳. «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۷۴. «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۹۹. النیسابوري.

اشکالات بسیار گرفتار شده از آن جمله آنکه مخلوق مخاطب به ﴿كُن﴾ کدام وقت می‌شود قبل از وجود اهلیت خطاب ندارد و بعد از وجود او را بوجود فرمودن تحصیل حاصل است.

و از آنجمله آنکه اگر مخلوق جماد است تکلیف او غیر معقول است. و از آن جمله آنکه کلمه‌ی ﴿كُن﴾ قدیم نمی‌تواند شد زیرا که مرکب از اجزای غیر قاره است چه اذن مسبوق بکاف است در وقتی که کاف برزبان بود نون البته نبود و چون حادث باشد محتاج گردد به ﴿كُنْ﴾ دیگر. وهکذا فیلزم الدور والتسلسل.

و از آن جمله آنکه قادر علی الاطلاق را اگر قطع نظر از تکلم به این کلمه اعتبار کنیم ایجاد اشیاء می‌تواند کرد یا نه، اگر می‌تواند کرد پس این کلمه محتاج الیه نماند و لغو محض شد و اگر نمی‌تواند کرد پس قادر مطلق نماند.

و از آن جمله ما از حال خود بالقطع والیقین می‌دانیم که اگر هزار بار این کلمه را بگوئیم اصلاً در وجود هیچ چیز از افعال ما تاثیری نمی‌کند پس حال هر قادر مرید همین است و در جواب این اشکالات طرفه حیرت به هم رسانیده و چپ و راست زده‌اند و از حالی به حالی انتقال می‌نمایند مانند کسانی که حق تعالی ایشان را فرموده است: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ و نیز می‌گویند که: (**هذا اللفظ أمر للأحياء بالموت وللموتى بالحياة**)[1]

و فخرالاسلام بزدوی گفته است که تکلم به این کلمه نه برای ایجاد است بلکه بروجه جریان سنت الهی برای اعلام ملاء اعلی، چون این کلمه را بشنوند بدانند که حق تعالی امری را احداث فرمود و این قول را تائید کرده‌اند به آنچه در حدیث صحیح است که: (**ان ربنا اذا قضی امراً سمعت الملائكة صوتا كانه صلصلة على صفوان**) الی آخر الحدیث.[2]

و نیز می‌گویند: که این امر امر تکلیفی نیست تا فهم خطاب و وجود دیگر شرائط در کار باشد بلکه امر تسخیری است بالجمله بعد از تحقیق معنی تمثیلی این کلام از این همه

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۲۷۳ - ۳۷۹).

۲ - بنحوه أخرجه البخاری (۱۷۳۶/۴، رقم ۴۴۲۴)، والترمذی (۳۶۲/۵، رقم ۳۲۲۳) وقال: حسن صحیح. وابن ماجه.

تکلفات بارده مستغنی‌عنه گشت.[۱]

بیان هر که دعا به این کلمه بکند دعای او مقبول شود

و ابوبکر بن ابی‌شیبه از عبدالرحمن بن سابط روایت کرده که دعا کننده‌ی در مسجد آن حضرت ﷺ دعا می‌کرد به این وضع که: (إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَإِذَا أَرَدْتَ أَمْرًا فَإِنَّمَا تَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.) آن حضرت ﷺ این دعای او را شنیده فرمودند که این دعا کننده را خبر برسانید که دعاء او به اسم اعظم واقع شد و مقرون به اجابت گشت.[۲]

و تا حال که مذکور شد اقوال بیهوده‌ی اهل کتاب بود که دانایان ایشان نیز همرنگ نادانان ایشان برآمده و مشابهت با جاهلان عرب و مشرکان برای خود پسندیده به بی‌صرفه می‌چاوند.

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ «و می‌گویند کسانی که هیچ نمی‌دانند.»

از اهل کتاب و مشرکان مکه و دیگر بت پرستان و نمی‌فهمند که قابلیت هم کلامی را با خدای عزوجل چه شرط است و آن شرایط در کدام کس یافته می‌شوند که اگر حق تعالی را اثبات رسالت محمد ﷺ و تصدیق دعوی او منظور است پس ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ «چرا نه کلام می‌کند با ما خدای تعالی.»

بالمشافه که فلانی را من فرستاده‌ام و او در دعوی خود صادق است دروغ نمی‌گوید چنانچه کلام می‌کند او تعالی با محمد ﷺ و با فرشتگان و با موسی ﷺ زیرا که این راه سهل‌تر است برای حصول این مطلب و شخصی حکیم چون قصد حاصل کردن مطلبی می‌نماید اقرب طرق و اسهل آنرا اختیار می‌کند.

﴿أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾ «یا چرا نمی‌آید پیش ما علامتی.» که بسبب آن علامت ناچار شده حقیقت او را دریابیم مثل آنکه در زمین مکه که بی‌آب محض است چشمها جاری شوند

---

۱ - ینظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (۱ / ۱۰۷ - ۱۱۸) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف) (۳ / ۶۲).

۲ - مُصنف ابن أبي شيبة (۱۴ / ۳۱ رقم ۳۶۷۵۹).

یا در آن زمین یک دفعه باغها و بوستانها پیدا گردد و یا آسمان پاره پاره شده برپا بیافتد یا فرشتها جوق جوق در نظر ما نمودار شوند یا محمد ﷺ را خانه از زرّ و نقره پیدا شود یا محمد ﷺ برآسمان بالا رود و به یک دفعه همراه کتابی گرفته بیارد که ما آن کتاب را بخوانیم.[1]

و منشاء این گفت و گوی ایشان جهل است زیرا که نمی‌فهمند که رتبه‌ی هم کلامی با خدای عزوجل بس بلند است ایشان هنوز به پایه اولین آن که ایمان است نرسیده‌اند و آن رتبه‌ی مختص است به ملائکه و انبیاء ﷩ و غیر ایشان را هرگز میسر نمی‌شود.

پس فرمایش همکلامی با خدا گویا فرمایش آن است که تا همه را پیغمبران یا فرشتها سازد و این فرمایش از این نادان مستبعد نیست زیرا که ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّثۡلَ قَوۡلِهِمۡ﴾ «همچنین گفته‌اند کسانی که پیش از ایشان بودند مانند گفته ایشان بی‌تفاوت.» زیرا که اوایل ایشان در خدمت حضرت موسی ﴿أَرِنَا اللهَ جَهۡرَةً﴾ و ﴿اجۡعَلۡ لَنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمۡ آلِهَةٌ﴾ گفته‌اند و در خدمت حضرت عیسی ﷺ ﴿هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَنۡ يُنَزِّلَ عَلَيۡنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ گفته رفته‌اند و جاهلان امتهای دیگر نیز از پیغمبران خود همین قسم فرمایش‌ها در خواسته‌اند.[2]

پس هر چند کفار این زمان با کفار زمان سابق در زمان و مکان و قوت جسم و طول عمر اختلاف بسیار دارند لیکن، ﴿تَشَٰبَهَتۡ قُلُوبُهُمۡ﴾ «همرنگ برآمده است دلهای ایشان.»

آنچه در دلهای ایشان آنچه در دلهای کفار سابق از شبهات واهیه و انکار معجزات پیغمبران واقع می‌شد در دلهای کفار این زمان نیز واقع می‌شود پس طلب همکلامی با خدا که ایشان دارند صریح از آثار جهل است حاجت جواب ندارد.[3]

آمدیم بر فرمایش علامت و معجزه پس جوابش آن است که: ﴿قَدۡ بَيَّنَّا ٱلۡأٓيَٰتِ﴾ «تحقیق واضح و روشن کردیم علامات -و معجزات این پیغمبر- را.»

۱- الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۱۲، ابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۵ وذكره الثعلبي ۱/ ۱۱۴۲، وذكره ابن هشام في «السيرة النبوية» عن ابن إسحاق ۲/ ۱۷۶، وينظر: «تفسير السمعاني» ۲/ ۳۳، «زاد المسير» ۱/ ۱۳۷، «تفسير مجاهد» ص ۸۶، «تفسير القرطبي» ۲/ ۸۳. «الوسيط» ۱/ ۱۹۷.

۲- «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۱۹۹.

۳- ينظر: «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۷۵، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۱۴۳.

بیان بعضی معجزات پیغمبر ماﷺ

مثل انشقاق قمر، و سلام و کلام کردن حجر، و آمدن شجر به فرمودەی او، و نالیدن چوب ستون بفراق او، و تسبیح کردن سنگریزها در دست او و در دست یاران او، و روان شدن چشمهای آب از انگشتان او، و شکایت مادەی شتر و مادەی آهو و دیگر جانوران بی‌زبان پیش او، و گواهی دادن سوسمار و گرگ بر صدق دعوی او، و سیر شدن لشکرها از طعام اندک به برکت او، و دور شدن امراض صعبة العلاج به دست رسانیدن او، و نزول هر هر آیت از این کلام معجز نظام بر قلب مقدس او با وجود اُمّی بودن و حرف نشناختن او.[1]

و علی هذ االقیاس لیکن این همه علامات روشن و معجزات واضح.

﴿لِقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾ «برای کسانی که قصد تحصیل یقین دارند.»[2]

نه برای کسانی که تعصب و عنادی می‌ورزند و قصد تعجیز می‌نمایند و اگر بنظر تامل بنگرند بدانند که در علامات و معجزات پیغمبران این شرط نیست که موافق فرمایش منکران بیاید یا به حدّ اضطرار رساند بلکه بودن این معنی در صحت ایمان خلل می‌کند زیرا که ایمان صحیح همان است که باختیار باشد نه باضطرار.

آری در علامات و معجزات پیغمبران این قدر شرط است که قابل انذار و تبشیر باشند و این معنی در علامات و معجزاتی که بر دست تو ظاهر شده و می‌شود و متحقق است زیرا که ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ﴾ «به تحقیق ما فرستادیم ترا به معجزات حقه.» و بر وجه صواب و به آنچه مقتضای حکمت است و آن آنست که ترا قدرت جبر کردن ایشان بر ایمان ندهیم زیرا که در صورت جبر فایدەی ایمان حاصل نخواهد شد و ایمان ایشان مثل ایمان فرعون و هامان ایمان بأس خواهد شد پس می‌باید که حال تو تجاوز از این مرتبه نباشد که ﴿بَشِيرٗا﴾ «بشارت دهنده باشی.» هر که را به اختیار خود بی‌جبر و اکراه و بی‌معاینه عذاب، راه متابعت تو مسلوک نماید.

﴿وَنَذِيرٗا﴾ «و ترساننده باشی.» کسی را که به اختیار خود از راه متابعت تو کناره گیرد.

﴿وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ﴾ «و از تو پرسش نخواهد شد.» که منکران تو چرا بر سر راه نیامدند و چرا عناد ورزیدند اگر چه آن منکران و معاندان داخل شدند در ﴿أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ «مصاحبان آتش سوزان.»

---

۱ - ینظر: إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. للمقريزي.

۲ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۲۰۰.

آری اگر ترا قدرت جبر ایشان بر ایمان می‌دادیم و باز اینها بر انکار و عناد خود اصرار می‌ورزیدند البته از تو پرسش می‌شد که چرا اینها را بر سر راه نیاوردی.

باقی ماند در اینجا بحثی چند

اول آنکه فرق در تشابه و تشبیه چیست و در این آیت لفظ تشابهت چرا اختیار فرموده‌اند؟

جوابش آنکه در میان دلهای کفار زمانه پیغمبر و دلهای کفار گذشته فرقی نبود، دلها برای اثبات برابری هر دو فریق لفظ تشابه چسپان افتاد به خلاف تشبیه که دلالت بر مخالفت مرتبه مشبه و مشبه‌به می‌کند و لهذا شعراء را چون اثبات برابری و مساوات منظور می‌افتد از تشبیه عدول نموده لفظ تشابه می‌آرند[1] چنانچه گوینده‌ی گفته است:

بیت:

رَقَّ الزجاجُ وَرَقَّتِ الخَمْرُ ... وَتَشَابَهَا فتشاكَلَ الأَمْرُ
فكأنَّها خَمْرٌ ولا قَدَحٌ ... وكأنَّمَا قدحٌ ولا خَمْرُ[2]

دوم آنکه: در آیت ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ بظاهر اشکالی نمودار می‌شود زیرا که برای اهل یقین بیان چه حاجت دارد بلکه بیان برای اهل تردد و شک می‌باید اهل یقین را بیان تحصیل حاصل است؟

جوابش آنکه: در عین تفسیر گذشت که مراد از اهل یقین کسانی‌اند که مستعد حصول یقین و در پی تحصیل آن‌اند نه کسانیکه بالفعل یقین دارند.

سوم آنکه: در قرائت نافع و یعقوب لفظ ﴿وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَـٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ بصیغه نهی حاضر آمده و اکثر مفسرین معنی آن چنین گفته‌اند که مپرس از حال دوزخیان که نه زبان تحمل بیان آن دارد و نه گوش طاقت سماع آن، مراد از این نهی بیان شدت عذاب

---

۱ -التفسیر الکبیر(۲ / ۲۴) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۷۹).

۲- وهو القائل: للصاحب أبو القاسم إسماعيل بن عَبّاد، كان وزيرًا للملك مؤيد الدولة بويه بن ركن الدولة، صحبَ الوزير أبا الفضل بن العميد ومن ثَمَّ شُهرَ بالصاحب. قال عنه الحافظ الذهبي: كان شيعيًا معتزليًا مبتدعًا، تياهًا صلفًا جبارًا، وكان فصيحًا متقعرًا.. [سير أعلام النبلاء للذهبي (۱۶/ ۵۱۱) - الكامل لابن الأثير(۸ / ۳۵۲) - وفيات الأعيان (۱/ ۲۲۸) - البداية والنهاية لابن كثير(۱۱/ ۳۱۴)].

دوزخیان است.

لیکن عبدالرزاق و ابن جریر از محمد بن کعب قرظی و از داود بن ابی‌عاصم روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ روزی می‌فرمودند کاش بدانم انجام مادر و پدر من چه شد حق تعالی این آیت فرستاد: ﴿إِنَّا أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ من بعد آن حضرت ﷺ گاهی مذکور والدین خود نفرمودند تا آنکه وفات یافتند.[1]

و شیخ جلال الدین سیوطی بعد از ذکر این دو روایت گفته‌اند که با وجود ارسال، سند اسناد اینها هم ضعیف است و معهذا با سیاق کلام چندان مناسبت نیست والله اعلم.[2]

و اگر بخاطر کسی برسد که اگر علامات و معجزات این پیغمبر ﷺ که برای بشارت و انذار فرستاده شده است مانند علامات و معجزات پیغمبران دیگر صلاحیت بشارت و انذار می‌داشتند لابد آن علامات و معجزات را اهل علم و دانایان کتاب پسند می‌کردند و قبول می‌نمودند گو جاهلان و بی‌فهمان انکار و عناد پیش گیرند لیکن علامات و معجزات این پیغمبر را اهل کتاب که یهود و نصاری‌اند نیز قبول نمی‌کنند و پسند نمی‌نمایند.

---

۱ - أخرجه عبد الرزاق في «تفسيره» ۱/ ۵۹، الطبري ۱/ ۵۱۶ وأشار إلى ضعفه في ۱/ ۵۱۶، ابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۷ من طريق موسى بن عبيدة الربذي عن محمد بن كعب، وذكره السيوطي في «الدر» ۱/ ۲۰۹، وزاد نسبته إلى وكيع، وسفيان بن عيينه، وعبد بن حميد، وابن المنذر. قال السيوطي: هذا مرسل ضعيف الإسناد. وقال أحمد شاكر بعد أن أورده الطبري من طريقين عن موسى بن عبيدة: هما حديثان مرسلان، فإن محمد بن كعب بن سليم القرظي، تابعي، والمرسل لا تقوم به حجة، ثم هما إسنادان ضعيفان أيضًا بضعف راويهما موسى بن عبيدة بن نشيط الربذي ... وقد أخرجه الطبري أيضًا ۲/ ۵۵۹ عن داود بن أبي عاصم، أن النبي ﷺ قال ... فذكره. وقال السيوطي ۱/ ۲۰۹: معضل الإسناد ضعيف لا تقوم به ولا بالذي قبله حجة. وقال أحمد شاكر: وهذا مرسل أيضا لا تقوم به حجة.

۲ -قال الفخر الرازي واضرابه: «أنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهم....» قوله: «كان عالما بكفرهم إلخ» هذا كلام تقشعر منه جلود المؤمنين، ويرفضه من كان في عداد المسلمين، وهو خطأ صريح، والصواب أن أصحاب الجحيم هم اليهود والنصارى المذكورون في الآيات السابقة، وهذا هو الموافق لنظم الكتاب الكريم، وهو ما رجحه الإمام أبو حيان في تفسيره، وتوجد مؤلفات عدة لكثير من علماء المتقدمين والمتأخرين في نجاة الأبوين. +و في روح المعاني للإمام الآلوسي: ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه ﷺ- كما في المنتخب- عالم بما آل إليه أمرهما، وذكر الشيخ ولي الدين العراقي أنه لم يقف عليها، وقال الإمام السيوطي: لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الإسناد فلا يعول عليه، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كالآيات السابقة عليها والتالية لها لا في أبويه ﷺ، ولتعارض الأحاديث في هذا الباب وضعفها قال السخاوي: الذي ندين الله تعالى به الكف عنهما وعن الخوض في أحوالهما والذي أدين الله تعالى به أنا أنهما ماتا موحدين في زمن الكفر، وعليه يحمل كلام الإمام أبي حنيفة ﵀ إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من علي القاريء وأضرابه. روح المعاني (۱ / ۳۶۹).

پس برای دفع این وسوسه بدان که قبول نکردن معجزات ترا که از یهود و نصاری بوقوع آمده نه از جهت قصور آن علامات و معجزات است بلکه از آن جهت است که این هر دو فرقه از تو راضی نیستند و غشاوه‌ی تعصب و عناد بر ابصار بصیرت ایشان از طرف تو و طرف معجزات تو حجاب ادراک گشته و اگر خواهی که ایشان را از خود راضی سازی هرگز راست نمی‌آید.

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ﴾ «و هرگز راضی نخواهند شد از تو یهودیان و نه نصاری تا معجزات ترا قبول نمایند.» زیرا که این هر دو فرقه خود را اهل علم و دانش می‌پندارند و زبان زد خلایق و مشهور عالم است که کتب الهیه پیش ایشان است و بس پس می‌خواهند که هر که غیر ایشان در عالم است تابع ایشان باشد و ایشان متبوع علی‌الاطلاق پس از تو چه قسم راضی شوند که تو ایشان را تابع خود می‌سازی آری ایشان از تو راضی نخواهند شد.[1]

﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ «تا آنکه پیروی کنی مذهب منسوخ ایشان را و دین آئین تراشیده‌ی ایشان را.» و این معنی از تو هرگز واقع نخواهد شد بلکه ایشان را از این خیال خام و طمع کاذب ناامید ساز.

﴿قُلْ﴾ «بگو.» که پیغمبر را لایق نیست که تبعیت چیزی کند مگر هدایت خدا را.

﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ﴾ «به تحقیق هدایت خدا.» در هر زمانه ﴿هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ «همان هدایت است.» که پیغمبران زمان آورده است و سوای آن هدایتهای دیگر قبل از نسخ اگر چه هدایت بود اما بعد از نسخ هدایت نمانده بلکه هوای نفسانی و خواهش دلها گشته.

﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم﴾ «و اگر بالفرض تبعیت کنی خواهشهای نفسانی ایشان را.»

﴿بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ «بعد از آنکه آمده است پیش تو از علم قطعی.» به آنکه هدایت این زمان منحصر در آورده‌ی تست و سوای آن همه منسوخ.

﴿مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ﴾ «نباشد ترا از عذاب خدا هیچ دوستی.» که به سعی و تلاش ترا از آن رهائی دهد.

---

۱ -«معاني القرآن» ۱/ ۲۰۲، والسمرقندي في «بحر العلوم» ۱/ ۱۵۴، الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۴۶، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۴۳، وفي «الوسيط» ۱/ ۲۰۰، البغوي ۱/ ۱۴۳، وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۳۸، وأبو حيان في «البحر المحيط» ۱/ ۳۶۸.

﴿وَلَا نَصِيرٍ﴾﴿١٢٠﴾ «و نه یاری دهندهی.» که به زور آن عذاب را دفع کند حتی موسی و عیسی که به تبعیت ملت خود حمایت تو توانند کرد و مع هذا از جمیع اهل کتاب بر انکار تو متفق نیستند و معجزات ترا ردّ نمی‌کنند بلکه اهل کتاب خواه یهودیان باشند خواه نصاری دو قسم‌اند یک قسم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ﴾ «کسانی هستند که داده‌ام کتاب ایشان را در حقیقت.» و قدر کتاب را ایشان می‌دانند و معنی آنرا ایشان می‌فهمند و ایشانند که: ﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ «تلاوت می‌کنند آن کتاب را حق تلاوت آن.» بغیر تحریف لفظی یا معنوی و یا محافظت حروف و کلمات و یا تصدیق محکمات و متشابهات و احتراز از تغییر مدلولات و غور و تامل در تقریر آن و فهم مرادات و اشارات آن.

﴿أُولَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ «این گروه از اهل کتاب البته ایمان می‌آرند بحقی که همراه تو فرستاده‌ایم و به علمی و هدایتی که بردل تو نازل کرده‌ایم.» بلکه ایمان ایشان به این حق منزّل عین ایمان به کتاب خود است پس دانستن ایشان کمال معجزات ترا و صلاحیت بشارت و انذار ترا کفایت می‌کند.[1]

﴿وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ﴾ «و هر که کافر می‌شود به این حق منزّل.» و آنها قسم دیگرانند از اهل کتاب.

﴿فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾﴿١٢١﴾ «پس آن گروه ایشانند زیان کار.» که هم ایمان به این حق منزّل از دست ایشان رفت و هم ایمان به کتاب خود و هم از دنیا بهره شدند بسبب قتل و نهب و سبی اولاد و جلای وطنی و هم از آخرت که بسبب کفر و عناد در قعر دوزخ جا گرفتند.

پس اگر ایشان با وجود کمال خسارت خود در معجزات و علامات پیغمبری تو شکوک و شبهات وارد کنند و آنها را قبول ندارند باکی نیست که در حقیقت از اهل کتاب نیستند گو بظاهر مثل حمار حامل آن باشند.

مصرع: «که نکته‌دان نشود کرم گر کتاب خورد.»

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند که واجب التعرض‌اند

---

۱ - «أسباب النزول» ص ۴۳ مختصرًا وفي «الوسيط» ۱/ ۲۰۰، البغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۴۴، وفي «البحر المحيط» ۱/ ۳۶۹، وينظر: «العجاب» ۱/ ۳۷۴. الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۱۸، «الدر» ۱/ ۲۱۰ .

اول آنکه: از این آیت معلوم شد که بعد از وضوح دلایل و سطوع براهین، تقلید باطل است زیرا که اتباع هوی بعد مجیء العلم است و از این است که عالم مجتهد را تقلید غیر حرام است.

دوم آنکه: از این آیت معلوم شد که با وجود دانستن آنکه این شخص مصدر این فعل نخواهد شد آن شخص را منع کردن از آن کار و ترسانیدن از بد مآلی آن کار موافق حکمت است چنانچه در اینجا اتباع اهوای اهل کتاب معلوم بود که از آن حضرت بوقوع نخواهد آمد و معهذا برآن وعید شدید فرمودند و نهی بلیغ نمودند و مانند همین آیت است، آیت دیگر: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ و سِرّ در این، آن است که شاید در علم الهی باز دارنده‌ی آن شخص از آن فعل همین تاکیدات بلیغه و تخویفات هائله باشند یا بسبب این تاکیدات عصمت او قویتر و افزونتر گردد و نیز این همه تاکیدات بلیغه در حق معصومین برای آن می‌باشند که امتیان را زجر شدید حاصل شود و بدانند که صاحبان این مراتب عالیه را اگر مصدر این افعال شوند این مآل به دست؛ ما که هنوز وادی اول ایمان را طی نکرده‌ایم چه قسم مطمئن باید بود.

بالجمله این معامله عکس آن معامله است که ابولهب را کافر می‌دانند و در ایمان ترغیب می‌فرمایند و به وعده‌های نیک او را طامع می‌سازند تا التزام حجت و اکمال عذر بکلی نمایند از اینجا معلوم شد که علم الهی سببیت اسباب را باطل نمی‌کند چه در علم او تعالی سلسله اسباب و مسببات «مترتبة بعضها فوق بعض» تحقق دارد پس علم او تعالی موجد سببیت اسباب است نه مبطل آن، و به دریافت همین سِرّ، علم انبیاء و وارثان انبیاء امتیاز پیدا کرده است از علم مغلوبین و مجذوبین که مسببات را در تقدیر حتمی (نه ضمنی) واجب‌الوقوع انگاشته دست از طلب و تلاش و سعی در مبادی و اسباب شسته‌اند و در تسبیب برروی خود بسته بخلاف انبیاء که همیشه مزاولت اسباب نموده‌اند و از ترک اسباب نهی فرموده آنها قدرت او تعالی را دیدند و از حکمت او تعالی که رابط هر مسبب با سبب او است چشم پوشیدن و اینها هر دو کارخانه را ملاحظه می‌نمایند و رعایت هر دو جانب منظور نظر دارند.

سوم آنکه: در این سوره در اینجا ﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ واقع شده و در سوره‌ی

آل عمران ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ و همدرین سوره در مقدمه‌ی نسخ قبله ﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ و در سوره‌ی رعد ﴿بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ پس در ادای این مراد گاهی لفظ ﴿مِنْ﴾ را می‌آرند و گاهی ترک می‌کنند و گاهی ﴿الَّذِينَ﴾ می‌فرمایند و گاهی ﴿مَا﴾ در این تفنن چه نکته است و اقتضای هر مقام بریکی را از این عبارات مبنی بر کدام اعتبار؟

جوابش آنکه کلمه‌ی ﴿الَّذِي﴾ از ﴿مَا﴾ در تعریف قوی‌تراست زیرا که این کلمه گاهی منکرنمی‌شود و صله او واجب است بخلاف ﴿مَا﴾ که گاهی نکره هم می‌باشد و نیزکلمه‌ی ﴿مِنْ﴾ که دلالت برتبعیض می‌کند چون برلفظ ﴿بَعْدَ﴾ داخل شود دلالت برتوقیت وقت و تحدید آن می‌نماید و لفظ ﴿بَعْدَ﴾ بدون ﴿مِنْ﴾ دلالت برشیوع و استیعاب اوقات دارد چون این هردو قاعده معلوم شد مناسبت هرمقام را به عبارتی که در آنجا اختیار فرموده‌اند به سهولت توان برآورد مثلاً در اینجا علمی که مراد است علم به هدایت الهی است که مشتمل است برجمیع امور دینیه از عقاید ذات و صفات و نبوّات و معاد و شرایع و احکام، و این علم دو کمال دارد: اول کمال عموم و دوم کمال استمرار که از ابتدای زمان بعثت تا آخرش باقی است بی‌تجدد و تغیر، پس در اینجا لفظ ﴿الَّذِي﴾ که در تعریف ابلغ است، مناسب شد برای افاده‌ی کمال تعریف آن علم، و لفظ ﴿مِنْ﴾ که برای ابتدای غایت است مناسب نشد زیرا که این علم موقف به وقتی نیست تا ابتدای غایت آن بیان کرده شود پس عبارت ﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ چسپان شد و همچنین در سوره‌ی آل عمران مراد علمی است خاص متعلق به امرتولد عیسی و آن علم نیزموقت بود بعد از گفتگوی وفد نجران نازل شده پس در آنجا همین عبارت مناسب افتاد و در سوره رعد هر چند مراد علم خاص است متعلق به نزول حکم عربی که عبارت از قرآن است لیکن آن علم هم مانند علم هدایت و دین موقت نیست بلکه از ابتدای زمان بعثت تا آخرتش مستمرباقی است پس نظربه خصوصیت علم لفظ ﴿مَا﴾ آوردند که در تعریف قصوری دارد و ابهامی از آن شمیده می‌شود و نظربه استمرار و دوام او لفظ ﴿مِنْ﴾ را حذف کردند تا اشاره باشد به آنکه این خاص همرنگ عام، مستمرو دایم است ابتدا ندارد. والله اعلم باسرار کلامه.[1]

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۸۲).

چهارم آنکه: پیغمبر بالقطع معصوم است پس اتباع اهوای کافران از او مجزوم الانتفاء است و شرطی که مجزوم العدم بود محل استعمال «لو» است نه محل استعمال «ان» حرف «ان» را چرا در اینجا استعمال فرمودند؟

جوابش آنکه این خطاب با پیغمبر نه بروجه تحقیق است که جزم بوقوع و انتفای شرط را در آن رعایت کرده شود و از الفاظ شرط آنچه مناسب یکی از این دو شق باشد اختیار کرده‌اند بلکه بنابر فرض محال است و مقام فرض، مطلقا مقام شک در وقوع شرط است که محل استعمال «ان» است و لهذا در مثل «ان کان زید حماراً فهو ناهق» لفظ «ان» مستعمل می‌شود نه لفظ «لو» آری اگر خطاب بروجه تحقیق و بیان واقع می‌شد در صورت جزم به انتفای شرط استعمال «لو» متعین می‌گشت مانند: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ و لیس فلیس.

بیان حق تلاوت کتاب الله

پنجم آنکه: حق تلاوت کتاب الله چیست؟

جوابش آنکه در ادای حق تلاوت چند چیز معتبر است چنانچه در عین تفسیر به آن چیزها اشاره کرده شد اما تفصیل این چیزها در روایات صحیحه وارد است.

از آن جمله است روایات حاکم از ابن عباس رضی الله عنهما که ایشان در تفسیر حق تلاوت گفتند: (يُحِلُّونَ حَلالَهُ، وَيُحَرِّمُونَ حَرَامَهُ، وَلا يُحَرِّفُونَهُ عَنْ مَوَاضِعِهِ.)[1] «حلال می‌کنند حلال او را و حرام می‌کنند حرام او را و تحریف نمی‌کنند آنرا از موضع او.»

و از آنجمله است روایت ابن جریر و ابن ابی حاتم از ابن عباس رضی الله عنهما که ایشان فرمودند: (يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ اي يَتَّبِعُونَهُ حَقَّ اتِّبَاعِهِ ثُمَّ قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاهَا يَقُولُ: اتَّبَعَهَا.)[2]

و از آنجمله است روایت ابن ابی حاتم از حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق رضی الله عنه که ایشان در تفسیر این آیت فرمودند: (إِذَا مَرَّ بِذِكْرِ الْجَنَّةِ سَأَلَ اللهَ الْجَنَّةَ، وَإِذَا مَرَّ بِذِكْرِ النَّارِ تَعَوَّذَ بِاللهِ مِنَ

---

۱ - رواه عبد الرزاق في «تفسيره» ۱/ ۵۶، ومن طريقه أخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۱۹ ورواه أيضًا من طريق أبي العالية، ورواه الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۴۹، وذكره ابن أبي حاتم ۱/ ۳۵۶، والسمرقندي ۱/ ۱۵۵، والواحدي في «الوسيط» ۱/ ۲۰۰، والسمعاني في «تفسيره» ۲/ ۳۸.

۲ - «تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم» (۱ / ۲۱۸ رقم ۱۱۵۶).

النَّـارِ.)[1] «چون در تلاوت قرآن بگذرد بر ذکر بهشت از خدا آنرا سؤال کند و چون بر ذکر آتش بگذرد از خدا پناه گیرد.»

و خطیب در کتاب الرواة عن مالک به روایت ابن عمر رضی الله عنه از آن حضرت ﷺ آورده که فرمودند حق تلاوت کلام الله آن است که حلال او را حلال گیرد و حرام او را حرام داند و بخواند آن را چنانچه نازل شده است و کلمات او را تحریف نه کند و معانی او را تاویل فاسد نه نماید و احکام او را به پاس خاطر دنیاداران و روداران اخفا و کتمان نکند.[2]

و از آنجمله است روایت ابن جریر و وکیع از حسن بصری رحمه الله که ایشان گفتند که حق تلاوت کلام الله آن است که به محکمات او ایمان آرد و موافق آن عمل نماید و به متشابهات آن ایمان آرد و آن چه فهمیدنش بر او مشکل شود آن را مفوّض به عالمان دارد و در رد و قبول و تاویل و تمثیل به عقل ناقص خود دخل نه‌کند.[3]

و از اینجا معلوم شد که در حقیقت اهل کتاب همان اشخاص‌اند که تلاوت کتاب را به این روش لازم گرفته‌اند و نفسانیت و تعصب خاندان و قوم خود را یا محافظت وضع و آئین خود را حجاب معرفت کتاب نساخته‌اند نه کسانی که کتاب را وسیله نخوت و تکبر گردانیده مثل کلب عقور یا حمار حمّال به هر کس می‌آویزند و در حجاب پندار و خود بینی خود گرفتاراند و دعوی متبوعیت مطلقه می‌نمایند.

پس بار دیگر خطاب می‌کنیم شما را ای بنی‌اسرائیل چنانچه در سر کلام شما را خطاب کرده بودیم و می‌گوئیم: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ «ای بنی‌اسرائیل.» شما بزعم خود مرتبه‌ی متبوعیت مطلقه دارید حتی که کاملترین پیغمبران و افضل رسولان را تکلیف متابعت خود می‌دهید و نمی‌فهمید که این شأن و مرتبه شما را از چه رو حاصل شده.

﴿ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ﴾ «یاد کنید آن نعمت را که بر شما انعام کرده‌ام.» و به سبب آن نعمت این دعاوی طویله و عریضه شما را به یاد آمده.

﴿وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ «و آنکه من بزرگی داده بودم شما را بر عالَمها.»

---

۱ - «تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم» (۱ / ۲۱۸ رقم ۱۱۶۰).
۲ - «الدر المنثور» (۱ / ۲۷۲).
۳ - «جامع البيان في تأويل القرآن» (۲ / ۵۹۶) وذكره ابن أبي حاتم ۱/ ۲۱۸، والثعلبي ۱/ ۱۱۵۰.

و اگر خواهم آن بزرگی‌ها را از شما سلب نمایم و به دیگری به بخشم، آن فضل ذاتی شما نبود که منفک نتواند شد پس حق آن نعمت و لایق آن تفضیل این نبود که شما بر آیات و رسولان من تکبر ورزید و به سبب کفر به آنها کفران نعمت من کنید.

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ﴾ «از روزی که کار نخواهد آمد هیچ نفس.» گو به سبب منسوب شدن به او فضیلت و بزرگی حاصل کرده باشید مثل نفس یعقوب ﷺ در نسبت صوری و نفس موسی ﷺ و هارون ﷺ در نسبت معنوی.

﴿عَن نَّفْسٍ﴾ یعنی «از هیچ نفس.» گو خود را تابع و منسوب به آن نفس پندارد چون بر خدا و آیات و رسولان او تکبر ورزد و کفر پیش گیرد.

﴿شَيْئًا﴾ «هیچ کار آمدنی.» گو به اسقاط برخی از عذاب و تخفیفی در حساب باشد.

﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ «و هرگز قبول کرده نخواهد شد از آن نفس عوضی.» که در خلاصی تابع خود دهد اگر چه تمام اعمال خیر خود را فدیه او کند.

﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ «و هیچ نفعی نخواهد داد او را شفاعتی و سفارشی.» که در حق منسوبان خود نماید با وجود کفر آنها و تکبر بر آیات الله و رسل الله گو در حق اجابت نفع کرده باشد.

﴿وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾﴿۱۲۳﴾ «و نه ایشان یاری داده شوند.»

در این باب از جناب الهی گو در مواخذه‌ی حقوق ایشان از تلف کنندگان حقوق یاری داده شوند بموجب: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾.

و محتمل است که ضمیر ﴿مِنْهَا﴾ و ﴿تَنفَعُهَا﴾ و ﴿هُمْ﴾ راجع به نفس دوم باشد که گرفتار عذاب است و معنی بحسب آن ظاهرتر و روشن‌تر است چنانچه پوشیده نیست.

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب

اول آن است که این آیت بعینها در اول قصه‌ی بنی‌اسرائیل گذشته است اعاده‌ی آن در این جا برای چه غرض واقع شده؟

جوابش آنکه ذکر این مضمون در صدر قصه برای تذکیر نِعَم بود تا از کفران آن نِعَم احتراز نموده راه شکر و جاده‌ی حق‌شناسی منعم اختیار کنند و ذکر این مضمون در تتمه‌ی قصه برای دفع و ابطال دعوی متبوعیت خود و درخواست متابعت افضل المرسلین ﷺ است نسبت به خود، زیرا که چون نعمت الهی را در حق خود یاد کنند و تفضیل خود را بر عالمها

ملاحظه نمایند پی‌برند که منشأ و مبدأ این دعوی چیزی است که ذاتی ما نیست و نه بزور نسبت و نسب خود به بزرگان یافته‌ایم و روزی ما را در پیش است که در آن روز هیچ نسبت و نسب بکار نخواهد آمد بدون متابعت طریقه‌ی حقه کار نمی‌گشاید و راهی نمی‌برآید.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند که در صدر قصه غرض از آوردن این آیت آن بود که اجمالا جمیع نعمتهای الهی را در حق بنی‌اسرائیل یاد دهانیده شکر آن را درخواست نمایند و از روزی که نسبت به اسلاف کرام کسی را بکار نیاید بترسانند بعد از آن تقسیم و تفضیل آن نعمتها بحسب اوقات و اشخاص این فرقه به اشباع تمام بیان نموده بطریق فذلکة الحساب و مفرده‌ی جمع و خرج در آخر این قصه نیز همین مضمون را اعاده کردن مناسب شد پس ایراد این آیت در صدر و خاتمه‌ی این قصه طویله از آن قبیل است که اهل حساب و سیاق در اول فرد بطریق جمع و خرج می‌نویسند که جمع اینقدر بود و خرج این قدر شد بعد از آن تفصیل و تقسیم بر تواریخ و بابت‌ها می‌نمایند و چون از حساب فارغ می‌شوند باز همان جمع و خرج را خلص کرده اعاده می‌کند.

دوم آنکه در این آیت نسبت به آیت گذشته در سه چیز تفاوت واقع شده:

اول: آنکه در آیت سابقه: ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ فرموده‌اند و در این آیه ﴿لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾.

دوم: آنکه در آیت سابقه ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ فرموده‌اند و در این آیت ﴿لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾

سوم: آنکه در آیت سابقه نفی شفاعت را مقدم فرموده‌اند و در این آیت نفی فدیه را مقدم فرموده‌اند نکته در این تفاوت چیست؟

جوابش آنکه بعضی نکات این تغییر اسلوب در تفسیر آیت سابقه گذشته است یاد باید کرد و آنچه حاضرالوقت است این است که سودمند شدن شفاعت بر دو چیز موقوف است.

اول: آنکه شفاعت به ذات خویش نافع بود نه مضرّ. دوم: آنکه آن شفاعت پیش کسی که شفاعت می‌برند مقبول هم می‌شود چه ظاهر است که اگر شفاعت بذات خویش نافع بود مثل دادن مال یا خلاص کردن از قید و آن کس آن شفاعت را قبول نکند هیچ فایده در

آن شفاعت نباشد و لغو محض گردد. و همچنین اگر شفاعت مقبول بیافتد اما به ذات خود مضر باشد مثل شفاعت دزد پیش حاکم تا او را به سزا رسانند آن شفاعت نیز بی‌نفع محض است پس جای نفی قبول فرمودند و جای نفع را سلب کردند تا بیان انتفای هر دو جهت انتفاع باشد.

و تحقیقش آن است که انبیاء و صلحاء را در آن روز شفاعتی خواهد بود اما شفاعت عامه‌ی آنها که به منزله‌ی بیان فائده کلیه است مثل «اغفر للذین آمنوا و عملوا الصالحات، یا ربنا اغفر لمن تبعني و لمن عصاني». و امثال ذلک هرگز به کار کافران نخواهد آمد اگر چه مقبول خواهد شد و شفاعت خاصه‌ی آنها در حق هر هر کافر مثل شفاعت حضرت ابراهیم در حق آذر مقبول نخواهد شد پس به هر دو وجه ایشان را از شفاعت اسلاف خود ناامید ساختند اما تخصیص آیت اولیٰ به نفی قبول و این آیت به نفی نفع پس از آن جهت است که در ماسبق آیت اولی ذکر کفر به تصریح رفته است که: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ﴾ پس نفی قبول در آنجا انسب افتاد و در ماسبق این آیت ذکر انتساب و اتباع است که آن را وسیله شفاعت متبوعین و منسوب الیهم خود می‌انگاشتند پس نفی نفع در اینجا چسپان شد گویا چنین فرمودند که هر چند شفاعت انبیاء و اسلاف شما در حق تابعان منسوبان خود مقبول است اما با وجود کفر شما را نافع نخواهد شد از تبعیت و نسبت به ایشان خارج آئید و نیز در ذکر عدل، اخذ و قبول انفکاک دارند و در میان این هر دو ملازمت نیست چه جایز است که اخذ باشد اما بر وجه تردد، و رد و قبول، و قبول نباشد و همچنین جایز است که قبول باشد و اخذ نباشد بلکه بعد از قبول تسلیم نکنند.

و در آیت اولی چون نفی قبول شفاعت سابق گذشته است و غالبا در دنیا چون شفاعت قبول نمی‌کنند غرض اخذ عوض می‌باشد آنرا به لفظ «أُخذ» نفی فرمودند تا این توهّم هم زائل شود و در این آیت چون نفی نفع شفاعت سابق نرفته است عوض را به لفظ «قبول» نفی فرمودند که در آن جا دادن عوض مقبول هم نخواهد شد چه جای اخذ زیرا که اخذ بعد از قبول است.

اما وجه تقدیم و تاخیر شفاعت و عوض پس این است که در ابتدای حادثه شفاعت را بر دادن عوض مقدم می‌کنند و چون حادثه امتداد می‌پذیرد و استمرار می‌گیرد، دادن عوض

را بر شفاعت مقدم می‌نمایند و در آیت اولی ابتدای حادثه است و در این آیت انتهای آن. والله اعلم باسرار کلامه.

و بیشتر مدار فرق در اسلوب آیتین غرض مسبوق له‌الکلام است که در آیت سابق آن غرض تحریض بنی‌اسرائیل برمتابعت این پیغمبراست و ترک افعال شنیعه از تحریف کتاب و آمیختن حق به باطل و کتمان نعت پیغمبر ﷺ و ترک نماز و زکوة و مردم را به نیکی فرمودن و خود موافق آن عمل نه کردن و در دام طمع و حرص گرفتار بودن و صبرنکردن و از لقاء الله بی‌پروا ماندن و در این آیت آن غرض دفع شبهاتی است که در رسالت پیغمبر ﷺ وقت به هم می‌رسانیدند و خود را بالاتر از اتباع او می‌دیدند بلکه خود را متبوع مطلق و ناجی محض گمان می‌کردند و فضل و بزرگی را ذاتی خود می‌دانستند و بهشت و نعیم آخرت را بالذات برای خود می‌انگاشتند و لهذا بعد از این آیت در این مقام تذکیر نعمتها نمی‌فرمایند بلکه برای دفع خیال متبوعیت مطلقه و امامت آنها که بیخ عناد و کفرآنها همین خیال بود ارشاد می‌کنند که ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ «و یاد کنید آنوقت را که بطریق آزمایش فرمود ابراهیم ؑ را.»

بیان ابتدای قصه حضرت ابراهیم ؑ

که پسرتارخ بن ناخور بود و تارخ را آذر نیزلقب می‌کردند و ابراهیم در خانه او در سلطنت نمرود بن کنعان در قصبه‌ی کوثی که از مضافات شهربابل بود و در سنه هزار و هفصد و نه سال از تاریخ طوفان نوح ؑ متولد شد و از طفلی آثار رشد در او ظاهر گشت و با پدر و قوم خود بابت بت پرستی بحث‌ها و حجت‌ها نمود تا آنکه بتان را شکست و قوم او در مقام کین کشی او را خواستند که به آتش سوزند آتش را بسیار افروختند و او را در آن انداختند پروردگار او، او را صحیح و سالم از آن آتش برآورد و باز پدر و قوم او با او دشمن شدند تا آنکه خان و مان خود را برای خدا ترک کرده به سمت حرّان و از آنجا به سمت شام و فلسطین هجرت کرد و در آن سرزمین متوطن شد. حق تعالی خواست که او را در عوض آنکه جان و تن خود را برای او به سوختن در داد و خان و مان و قوم و تبار خود را در راه او ترک کرده بی‌وطن شد مرتبه بس بلند که هیچ‌کس را از آدمیان آن مرتبه تا آن وقت حاصل نبود عطا

فرماید پس به فرمودن بعضی سخنان استعداد کامن او را بر منصه‌ی ظهور آورد.[1]

﴿رَبُّهُۥ﴾ «پروردگار ابراهیم ﷺ.» که از طفلی باز او را گوناگون تربیت فرموده به مرتبه‌ی نبوت و خلّت رسانید و در هروقت تربیت او ابراهیم را رنگی دیگر پیدا می‌کرد و بعد از هرتربیت استعدادی بلند و استحقاق مرتبه‌ی ارجمند از او ظاهر می‌شد تا آنکه او را مأمور فرمود:

﴿بِكَلِمَٰتٖ﴾ «بسخنی چند.» که به سبب بجا آوردن آن سخنان نزد ملائکه علوی و سفلی هویدا گردد که این شخص لایق این مرتبه بود و در شأن حکمت دادن این منصب به این شخص واجب و لازم می‌نمود و همین است عادت مستمره‌ی الهیه که بر محض علم خود در دادن مراتب و مناصب و اجزیه و اجور اکتفا نمی‌فرماید تا وقتیکه زبان استحقاق و استعداد او را گویا نه کند بوجهی که جمیع سکان ملک و ملکوت آن قضای حتمی را به السنه قالیه و حالیه برای او تقاضا کنند و این معامله از بس که کمال مشابهت دارد با امتحان و آزمایش، تسمیه آن به این لفظ بسیار چسپان و مناسب افتاد و الّا او تعالی را که علام الغیوب است و مستقبلات در علم او حکم ماضی دارند چه حاجت امتحان و آزمایش است.

آن کلماتی که حضرت ابراهیم ﷺ با آنها امتحان شد

و آن چند سخن که ابراهیم ﷺ را به طریق امتحان بدان مامور فرمودند و استعداد کامل او را به بجا آوردن آن سخنان ظاهر کردند، به چند چیز او تعلق داشت:

اول: بقوت علمیه و فکریه‌ی او که به مناظره و مخاصمه‌ی بت پرستان او را مأمور ساختند و او این مهم را به خوبترین وجهی سرانجام داد، اول آفتاب و مهتاب و ستاره را بحکم حدوث و تغییر از حالی به حالی از لیاقت معبودیت برآورد.

---

۱ - الطبري ۷ / ۲۴۲، وابن أبي حاتم ۴ / ۱۳۲۵، الثعلبي ۱۷۹ ب، والبغوي ۳ / ۱۵۸، والقرطبي ۷ / ۲۲، النحاس في «معانيه» ۲ / ۴۴۸، وذكره الماوردي ۲ / ۱۳۴، وابن الجوزي ۳ / ۷۰، وابن الجوزي ۳ / ۷۱، ذكره الواحدي في «الوسيط» ۱ / ۶۶، وابن الجوزي ۳ / ۷۱، والراجح أن آزر اسم أبي إبراهيم، وهو علم وليس لقب؛ لأن ظاهر القرآن والمحفوظ عن أهل العلم وغيره مجرد احتمالات ودعوى تحتاج إلى دليل، وهو اختيار الطبري في «تفسيره» ۷ / ۲۴۲ - ۲۴۳، وابن كثير ۲ / ۱۶۸، وغيرهما، وانظر: «المعارف» لابن قتيبة ص ۳۰، وابن عطية ۵ / ۵۲۵۱، و«المعرب» للجواليقي ص ۱۳۴، والرازي ۱۳ / ۳۷، والقرطبي ۷ / ۲۲.

و ثانیا: بتان را به شکست و عجز آنها را نسبت به قوت آدمی که اضعف مخلوقات رب الارباب است مبرهن گردانید.

و ثالثا: برای الزام آتش پرستان تن خود را به سوختن داد و تاثیر آتش را به قوت الهیه باطل فرمود و روح آتش را از فعل و تاثیر طبعی خود متغیر گردانیده به خنکی و برودت منقلب نمود و به این ترتیب انیق روحانیات علویات و سفلیات را از لیاقت معبودیت معزول نمود و اسباب جسمانیه و روحانیه را در جنب ارادەی مسبب واحد قهار بیکار وانمود تا آنکه از زبان او این دعویٰ برآوردند که: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] و برای امتحان صدق این دعوی او را به چند چیز مبتلا ساختند تا روح او را بر محک امتحان و معیار معرفت زنند.

اول: تبرّی از قوم و تبار خود بلکه عن کل ماسوی الله چنانچه شأن دوست خالص و خلیل صادق است که از ما سوی المحبوب بیزار می‌شود و لهذا فرمود: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ و نیز فرموده که: ﴿إِنَّنِي بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ و ﴿إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ﴾ بلکه این حالت تبرّی منجر به عداوت گشت که: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

دوم: رفع وسائط و تحدیق نظر در محبوب بلاحجاب تا آنکه با جبرئیل در وقت کمال شدت حاجت فرمود: (**اما الیک فلا حاجة لی**.)[2]

سوم: تسلیم لامرالله و بشاشت تمام به نقصان جان و مال خود در رضای او چنانچه در وقت هجرت از وطن مألوف و امر به ذبح فرزند دلبند از او به ظهور رسید و در مهمانی مهمانان و ایثار بر گدایان علی سبیل الدوام از وی ظاهر می‌شد و ظاهر است که عزیزترین امور دنیا نزد آدمی همین چهار چیز است جان و مال و فرزند و وطن که مجمع اقارب و عشایر می‌باشد و برای محافظت این چیزها چه بی‌صبری‌ها که نمی‌کند چون این هر چهار چیز را ایثار رضای مولای خود ساخت صدق محبت و خلت او به کمال مرتبه ثابت شد.[3]

و لهذا ابن عباس رضی الله عنهما در تفسیر این کلمات مبهمه گفته‌اند که: (الْكَلِمَاتُ الَّتِي ابْتُلِيَ بِهِنَّ

---

۱ -تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۲۰ رقم ۱۱۶۶).

۲ - النيسابوري (۵ / ۳۲) روح البيان (۵ / ۴۹۸).

۳ - التفسير الرازي (۴ / ۳۵).

إِبْرَاهِيمُ فَأَتَمَّهُنَّ: فِرَاقُ قَوْمِهِ فِي اللهِ حِينَ أُمِرَ بِفِرَاقِهِمْ، وَمُحَاجَّتُهُ نَمْرُودَ فِي اللهِ حين «قال: أنا أحيي وأميت وَصَبْرُهُ عَلَى قَذْفِهِم إِيَّاهُ فِي النَّارِ لِيُحَرِّقُوهُ فِي اللهِ وَالْهِجْرَةُ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ وَطَنِهِ وَبِلَادِهِ فِي اللهِ حِينَ أَمَرَهُ بِالْخُرُوجِ عَنْهُمْ، وَمَا أَمَرَهُ بِهِ مِنَ الضِّيَافَةِ وَالصَّبْرِ عَلَيْهَا، وَمَالُهُ وَمَا ابْتُلِيَ بِهِ مِنْ ذَبْحِ وَلَدِهِ»).[۱]

و اگر در معامله که آنجناب علیه افضل الصلوة والتسلیمات با حضرت اسماعیل در عین صغر سن و با مادر ایشان حضرت هاجره محض بحکم خدا نموده‌اند تامل کرده شود از مقدور بشری خارج می‌نماید.[۲]

بالجمله: منظور به این تکلیفات شاقه و اظهار جودت حال قوت عامله ایشان و انقیاد جمیع لطایف و قوای روحیه‌ی ایشان، برای حکم الهی بود که مجملا در جواب خطاب ﴿أَسْلِمْ﴾ عرض کرده بودند ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ باز بدن و جسد ایشان را نیز داغدار محبت خود ساختند مانند گلی و داغی که عاشقان برای معشوقان بر بدن خود می‌گیرند و بسبب آن صدق دعوی عشق از ایشان ثابت می شود و عمده‌ترین این داغها ختنه بود که محل شهوت رذیله‌ی بهیمه جماع و وقاع را قطع کردن است تا یاد بوده باشد که این عضوِ داغی جناب رب العزة را در مصرف نامرضی او صرف نباید کرد. و لهذا در توریت وارد شده که ختنه داغ خدا است بر ابراهیم و اولاد او مانند داغ اسپان در جانوران پادشاهی و از جمله‌ی آن داغها گرفتن موی لب است و گرفتن موی زهار[۳] و گرفتن ناخن و کندن موی بغل و شستن جای براز و بول در وقت استنجاء، و مضمضه و استنشاق در وضوء و مداومت بر مسواک در وقت نماز و ذکر و فرق موی سر به شانه و استعمال عطر و خوشبو و نظیف داشتن جامه‌ی پوشاکی و شستن بندگاه‌های بدن در هر جمعه یک روز.[۴]

---

۱ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۲۰ رقم ۱۱۷۶).

۲ - عبد الرزاق في «تفسيره» ۱/ ۷۵، الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۲۷، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۲۱ (۱۱۷۰)، وذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۵۵.

۳ - موی زهار. رنب. روم. حوالی آن که موی از آن روید، شرمگاه. پشت زهار، دنبه.

۴ - بنحوه: عبد الرزاق في «تفسيره» ۱/ ۵۷ و الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۲۴، ابن أبي حاتم ۱/ ۳۵۹، والحاكم ۲/ ۲۶۶ والبيهقي في «السنن الكبرى» ۱/ ۱۴۹، وذكره الثعلبي ۱/ ۱۱۵۴، «معاني القرآن» ۱/ ۷۶ و«المصباح المنير» ص ۲۳۳.

بیان سهام الاسلام

باز بر التزام برخی از عبادات و اذکار و اخلاق ایشان را تأکید فرمودند آن همگی سی خصلت است مسمی به سهام الاسلام: که ده از آن در سوره‌ی براءة مذکور است: توبه، عبادت، حمد، سیاحت، رکوع، سجود، امر به معروف، نهی از منکر، حفظ حدود مقرر کرده‌ی خدا در هر چیز، ایمان.

و ده از آن در سوره‌ی احزاب: اسلام، ایمان، قنوت، صدق، صبر، خشوع، صدقه دادن، روزه داشتن، حفظ شرمگاه از زنا، و لواطت و سحاق و نظر اجنبی ذکر کثیر لسانا و قلبا علی سبیل الدوام.

و ده از آن در سوره‌ی مؤمنون و سأل سائل: ایمان، تصدیق به روز جزا، و خوف و خشیت از عذاب الهی علی سبیل الدوام، خشوع در نماز، محافظت آداب و سنن و مستحبات آن، از لغو و عبث و لعب و هزل احتراز کردن، و اعراض نمودن، ادای زکوة به خوشدلی، حفظ شرمگاه از غیر منکوحه و مملوکه‌ی خود، و وفا بعهد، ادای امانت، قیام به شهادت. و هر چند بعضی از این خصال متداخل‌اند در هریکی از این سورتهای مذکوره اما متحمل است که به تقیید و تخصیص و انضمام با مقارنات خود حکم خصایل متباینه و متفاوته پیدا کنند و در هر جا جداگانه معدود شوند.[1]

باز ایشان را حکم شد: که در هر سال یکبار خود را واله و شیدا ساخته دیوانه‌وار و عاشق کردار برای گرد گشتن خانه‌ی محبوب خود برهنه سر، و برهنه تن، و برهنه پا، ژولیده مو، و پریشان حال و گرد آلوده از شام به زمین حجاز رسیده گاهی بر کوه و گاهی برزمین روی بسوی خانه‌ی او کرده استاده شوند و گاهی دشمن او را در خیال خود تصور نموده سنگ لعن و طرد و بیزاری را بروی اندازند و عوض جان خود جان عزیزترین مملوکات خود را برای او قربانی نمایند و مِن‌بعد گرد خانه‌ی تجلی آشیانه‌ی او طواف کنند و بار بار کنج‌های آن خانه را ببوسند و بلیسند تا معنی عشق و محبت که در باطن ایشان کامن است در لباس صورت جلوه‌گر شود و مشهور خاص و عام گردد و در این بین به آواز بلند لبیک‌گویان نعرها بزنند و آتش محبت درونی را به این نعرها برافروزند و برای نمود این کیفیت مناسک حج

۱- المستدرك علی الصحیحین (۲ / ۵۱۱ رقم ۳۷۵۳).

برای ایشان مقرر شد و طواف و سعی بین الصفا والمروه و آمد و رفت مزدلفه و عرفات و اقامت در منی و ذبح و قربان و تلبیه و احرام مشروع گشت و حضرت ابراهیم ﷺ این همه تکلیفات را که بعضی در عقل ناقص بشری مستحسن می‌نمود و اکثری از ادارک عقل بشری بالاتر بود به دل و جان بکمال بشاشت و خوشی قبول نمود.[1]

﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ «پس تمام و کمال بجا آورد.» آن همه سخنان را ابراهیم ﷺ بی‌افراط و تفریط و بی‌تکاسل و تغافل تا آنکه در حق او جای دیگر فرموده‌اند: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ﴾ و در مصنف ابن ابی‌شیبه و دیگر کتب حدیث آمده به روایت ابن عباس ﷺ که (**مَا ابْتُلِيَ أحد بِهَذَا الدّين فَقَامَ بِهِ كُله إِلَّا إِبْرَاهِيم.**)[2]

و ابوالشیخ در کتاب العقیقه از طریق موسی بن علی بن رباح عن ابیه روایت کرده که حضرت ابراهیم را چون حکم ختنه فرمودند ایشان در آن وقت هشتاد ساله بودند به عجلت تمام به تیشه‌ی که در خانه موجود بود ختنه کردند بعد از آن درد بسیار کشیدند و در جناب الهی دعا کردن حق تعالی وحی فرستاد که تو شتابی کردی و قبل از آنکه ترا از طریق و آله این کار نشان دهیم خود را در معرض هلاک انداختی ایشان عرض کردند که بار خدایا من مکروه دانستم که در بجا آوردن حکم تو دمی توقف کنم.[3]

بیان ختنه

و بیهقی از زهری روایت کرده است که حضرت ابراهیم ﷺ حضرت اسحاق را روز هفتم از تولد ایشان ختنه کردند و حضرت اسماعیل را بعد از بلوغ در سن سیزده سالگی و آن

---

۱ - رواه أبو جعفر بهذا الإسناد، في التاريخ ۱: ۱۴۴. وذكره ابن كثير ۱: ۳۰۲، ونسبه أيضًا لابن أبي حاتم، والحاكم. وذكره السيوطي ۱: ۱۱۱-۱۱۲، وزاد نسبته لابن أبي شيبة، وابن مردويه، وابن عساكر. وهذا الإسناد صحيح.

وذكر الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۲۷ - ۵۲۸ الأقوال في المسألة ثم بين أن الصواب: أنه لا يجزم بشيء مما ذكر على أنه المراد بالكلمات إلا بحجة يجب التسليم بها، ورجح ابن كثير في «تفسيره» ۱/ ۱۷۷ عموم الكلمات لكل ما ذكر في أقوال المفسرين، وذكر في «البحر المحيط» ۱/ ۳۷۵ ثلاثة عشر قولًا ثم قال: وهذه الأقوال ينبغي أن تحمل على أن كل قائل منها ذكر طائفة مما أبتلى الله به إبراهيم إذ كلها ابتلاه الله بها، ولا يحمل ذلك على الحصر في العدد ولا على التعيين، لئلا يؤدي ذلك إلى التناقض.

۲ - المستدرك على الصحيحين (۲ / ۶۰۲ رقم ۴۰۲۷).

۳ - إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة (۱ / ۲۹۳ رقم ۴۸۳) الدر المنثور (۱ / ۲۸۰).

حضرت ﷺ نیز حضرات حسنین ﷺ را روز هفتم از تولد ختنه فرمودند.[1]
و بیهقی از زهری روایت کرده است که آن حضرت ﷺ فرمودند هر که اسلام بیارد می‌باید که ختنه کند.[2]

بیان اولیات ابراهیم خلیل ﷺ

و حاکم و بیهقی بطرق صحیحه روایت کرده‌اند که حضرت ابراهیم ﷺ اول کسی است که رسم ختنه آورد و انبیای پیشین مختون پیدا می‌شدند.
و اول کسی که موی او سفید شد حضرت ابراهیم ﷺ است چون سفیدی در موی خود دیدند عرض کردند بار خدایا این چیست حکم شد که وقار است عرض کردند: (رَبِّ، زِدْنِي وَقَارًا.)[3]
و اول کسی که موی لب را گرفتن و ناخن را گرفتن و موی زهار را دور کردن رایج ساخت و التزام نمود نیز حضرت ابراهیم ﷺ است و اول کسی که ازار دوخته پوشید و آنرا سروال نامند، نیز حضرت ابراهیم ﷺ است قبل از ایشان لنگ معتاد بود.
در مسند وکیع مروی است که: (**أوحى الله إِلَى إِبْرَاهِيم يَا إِبْرَاهِيم انك أكْرم أهل الأَرْض إِلَيّ فَإِذا سجدت فَلَا تَرَ الأَرْض عورتك فَاتخذ سَرَاوِيل.**)[4]
و دیلمی به روایت انس ﷺ آورده که آن حضرت ﷺ فرمودند که اول کسی که خضاب حنا و وسمه کرد حضرت ابراهیم ﷺ است.[5]
و ابن ابی شیبه در مصنف خود آورده که: (**أَوَّلُ مَنْ خَطَبَ عَلَى الْمِنبرِ إِبْرَاهِيمُ خَلِيلُ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.**)[6]

---

۱ - الدر المنثور (۱ / ۲۸۰).
۲ - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (۴ / ۲۲۳ رقم ۱۸۰۶).
۳ - أخرجه الموطأ ۲ / ۹۲۲ في صفة النبي ﷺ، باب ما جاء في السنة في الفطرة، وهو مرسل صحيح، قال الزرقاني في «شرح الموطأ»: وصله ابن عدي والبيهقي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ... وذكر الحديث. مصنف ابن ابي شيبة (۵ / ۱۷۱ رقم ۲۴۸۷۵).
۴ - الدر المنثور (۱ / ۲۸۱).
۵ - الدر المنثور (۱ / ۲۸۲).
۶ - مصنف ابن ابي شيبة (۶ / ۳۳۱ رقم ۳۱۸۳۳).

و بزار و طبرانی بروایت معاذ بن جبل ﷺ آورده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که اگر من منبربرای خود بسازم مضایقه‌ی نیست که حضرت ابراهیم ﷺ نیزبرای خود منبر ساختند و اگر من عصا در دست بگیرم نیزمضایقه نیست که حضرت ابراهیم ﷺ نیز گرفته‌اند.[1]

و ابن عساکر به روایت جابرو غیره آورده است که اول کسی که در راه خدا جهاد کرده حضرت ابراهیم ﷺاند و اول کسی که لشکررا در جنگ تعبیه نموده و میمنه و میسره و قلب قرار داد حضرت ابراهیم‌اند و این واقعه در آن وقت بود که رومیان حضرت لوط ﷺ را اسیر کرده برده بودند حضرت ابراهیم ﷺ برآنها جهاد فرمودند و حضرت لوط ﷺ را خلاص کرده آوردند.[2] و در مصنف ابن ابی‌شیبه باین لفظ آمده که: (**أَوَّلُ مَنْ عَقَدَ الْأَلْوِيَةَ إِبْرَاهِيمُ.**)[3]

و بیهقی در شعب الایمان روایت کرده است که حضرت ابراهیم ﷺ را به جهت کثرت مهمان‌داری ابوالضِّیفَانِ لقب شده بود و کوشک ایشان را چهار دروازه بود تا از هرطرف که خواهد مهمان در آید و چون حضرت ابراهیم ﷺ می‌خواستند که طعام چاشت بخورند از هرچهار طرف وطن خود تا مسافت یک یک کروه تلاش مهمان می‌فرمودند و تا وقتی که مهمان نمی‌رسید طعام چاشت نمی‌خوردند زیرا که وقت چاشت وقت آمدن مهمان نیست.[4]

و در مسند امام احمد وارد است که حضرت ابراهیم ﷺ در جناب الهی عرض کردند که بار خدایا در زمین کسی نیست سوای من که ترا عبادت کند حق تعالی سه هزار فرشته را نازل فرمود که با حضرت ابراهیم ﷺ شریک عبادت شوند حضرت ابراهیم ﷺ تا سه روز

---

۱ - رواه إسحاق بن راهويه في «مسنده» - كما في «المطالب العالية» (۷۰۶) -، والبزار في «مسنده» (۲۶۳۲)، والشاشي في «مسنده» (۱۳۶۸)، والطبراني في «الكبير» (۲۰/ ۱۶۷ رقم ۳۵۴)، وأبونعيم في «أخبار أصبهان» (۲/ ۱۷۵)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (۶/ ۲۲۶)، جميعهم من طريق عقبة، به. قال البزار: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد».. قال الهيثمي (۲/ ۱۸۱): فيه موسى بن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي وهو ضعيف جدًا.

۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۸۲).

۳ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۷ / ۲۷۴ رقم ۳۶۰۳۶).

۴ - شعب الايمان (۲ / ۱۳۷ رقم ۹۱۷۲).

به امامت فرشتها مشغول ماندند.[۱]

وابن سعد روایت کرده است که حضرت ابراهیم ﷺ را وسعت مال و خادمان بسیار داده بودند اول کسی که ثرید ساخت حضرت ابراهیم ﷺ اند.[۲]

بیان موجد شیرمال

و دیلمی از آن حضرت ﷺ روایت کرده که اول کسی که نان شیرمال پخت حضرت ابراهیم ﷺ اند که برای مهمانان خود می‌پختند و می خورانیدند.[۳]

بیان حکم معانقه

و خطیب در تواریخ خود به روایت تمیم داری از آن حضرت ﷺ آورده که مردم از آن جناب سؤال کردند که در حق معانقه مرد با مرد چه می‌فرمائید فرمودند که معانقه درست است و در پیشینیان هم بوده است و علامت خلّص دوستی و تمام تحیت ملاقات آنها بود و اول کسی که در وقت اظهار دوستی معانقه کرده است حضرت ابراهیم ﷺ بوده‌اند و قصه‌اش چنان بود که روزی ایشان برای طلب چراگاه مواشی خود در کوهستان بیت المقدس سیر می‌نمودند تا مکانی برای بودن مواشی خود تلاش نمایند در همین اثنا آوازی حزین و رقیق شنیدند که ذکرکننده‌ی خدا را ذکر می‌کند و اوصاف تقدیس و پاکی آن جناب می‌خواند به مجرد شنیدن آن آواز، مطلب خود را فراموش کرده بسمت آن آواز متوجه شدند دیدند که پیری دراز قامت که بدن او پر از موی است استاده توحید خدای عزّجلّ می‌خواند پیش او رفتند و پرسیدند که ای شیخ! خدای تو کیست که او را یاد می‌کنی گفت خدای من در آسمان است، پرسیدند که در زمین هم او خدا است یا دیگری؟ گفت که در زمین نیز همان خدا است سوای او دیگری لیاقت خدای ندارد باز پرسیدند که قبله‌ی تو کجا است گفت بسوی کعبه، باز پرسیدند که از کجا می خوری گفت که در وقت پخته

---

۱ - حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء (۶ / ۲۶) الکتاب المصنف في الأحادیث والآثار (۷ / ۲۰۰ رقم ۳۵۳۳۱).
۲ - الکتاب المصنف في الأحادیث والآثار (۷ / ۲۵۴ رقم ۳۵۸۱۷) الطبقات الکبری لإبن سعد (۱ / ۴۶).
۳ - الدر المنثور (۱ / ۲۸۲) عزاه الزرقانی للدیلمی (۴/ ۳۶۲) . ذکره الفتني في تذکرة الموضوعات ص ۱۰۹، والمتقي الهندي في کنز العمال (۳۲۳۰۶).

شدن دانه‌های خودروی صحرا که آخر موسم گرما می‌باشد می‌برآیم و از آن دانه‌ها جمع کرده می‌گذارم تا در زمستان بکار آید از همان طعام می‌خورم باز پرسیدند که کسی از اهل و عیال تو هم باقی‌مانده است که خدمت توبجا آرد گفت نی باز پرسیدند که خانه‌ی تو کجا است گفت در غاری از غارهای این کوه می‌گذرانم، پرسیدند که بیا نشان آن غار ده تا همراه تو بخانه‌ی تو بروم و سمت قبله‌ی ترا به بینم او گفت که در میان این مکان و آن غار جوئی است که آب عمیق بسیار دارد و آدمی را گذشتن از آن ممکن نیست، حضرت ابراهیم ﷺ پرسیدند که تو چه قسم از آن جوی عمیق عبور می‌کنی گفت که من بطریق خرق عادت برروی آب می‌روم و آن آب برای من مسخر می‌شود که غیر از کف پای من تَر نمی‌شود حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند بیا تا بخانه‌ی تو رویم شاید آنکه آب را برای تو مسخر فرموده است برای من هم مسخر کند.

حضرت ابراهیم ﷺ و آن پیر هر دو روان شدند چون برلب آب آمدند هر دو برروی آب گذشته رفتند آن پیر تعجب کرد چون در غار رسیدند سمت قبله‌ی مسجد او را موافق سمت کعبه دیدند و بسیار خوش شدند بعد از آن پرسیدند که ای شیخ باری بگو که کدام روز سخت‌ترین روزها است؟ آن پیر گفت که آن روز روزی که حضرت رب العرش کرسی خود را برای حساب خلایق نهد و دوزخ را بیفروزند تا آنکه هیچ فرشته مقرب و پیغمبر مرسل نماند مگر برروی خود زاری کنان بیفتد و از حال خود سراسیمه شود حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که ای پیر نیک بخت برای من و برای خود دعا کن که حق تعالی ما را از هول آن روز امن و اطمینان نصیب فرماید پیر گفت که دعای من بچه کار می‌آید از من دعا مخواه.

حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند چرا؟ گفت که من از سه سال هروقت و هر لمحه دعا می‌کنم و اصلا مقرون باجابت نمی‌شود فرمودند که آن دعا چیست گفت که روزی من در همین صحرا که با تو در آن ملاقات کرده بودم استاده بودم که نوجوانی مواشی را گرفته می‌رسید و گیسوهای آن نوجوان برآشفته و پراکنده گفتم از کجا می‌آئی و این مواشی از کیست گفت از خانه دوست خدا ابراهیم ﷺ می‌آیم و مواشی از آن اوست.

من از آن وقت در دعا مشغولم که بار خدایا اگر در زمین کسی هست که دوست تو باشد مرا زیارت آن کس میسر آر و قبل از آنکه از این جهان بروم بدیدار او مشرف شوم تا حال

بدیدار او مشرف نشدم حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که دعای تو مستجاب شد بیا تا با تو معانقه کنم حضرت ابراهیم ﷺ آن پیر را کشیده معانقه فرمودند. آن حضرت ﷺ فرمودند که از همان روز معانقه رایج گشت و قبل از آن رسم سجود بود که در مقام تعظیم یکی دیگری را سجده می‌کرد باز در اسلام مصافحه رایج گشت.[1]

بالجمله: چون حضرت ابراهیم ﷺ به جمیع وجوه کمال که ممکن بشراست هم از جهت قوت علمیه و نظریه و فکریه و هم از جهت قوت عملیه و خلقیه و حالیه و هم از جهت طهارت بدن و نظافت آن و هم از جهت صفای فطرت روح و سِر و دیگر لطایف مکمل شدند و استعداد کامل ایشان به خوبترین وجهی بروز نمود.

﴿قَالَ﴾ «فرمود پروردگار ایشان.» بایشان که: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ «من گرداننده‌ام ترا برای همه مردم -که بعد از تو بیایند- امام و پیشوای مطلق.»[2] که در هرچیزبه تو اقتدا کنند و متابعت تو بر کافه‌ی انام واجب باشد گویا اقتدا و اتباع تو دلیل حقانیت آنها باشد و مخالفت تو علامت بطلان و گمراهی، و این امامت مطلقه از خواص حضرت ابراهیم ﷺ است. چنانچه خاتمیت از خواص حضرت افضل المرسلین ﷺ است و لهذا هروقت و هرجا بعد از حضرت ابراهیم ﷺ حقی ظهور نموده و پیغمبری مرسل شده و کتابی نازل گشته به تبعیت حضرت ابراهیم ﷺ و اقتدا با ایشان مقرون بوده است یهودیان و نصرانیان و صائبین همه در تعظیم آن جناب و قصد اتباع و اقتدا با ایشان کوشش می‌نمایند و افعال و اقوال ایشان را وجه کلی قانون تشرّع و مسطرتدین می‌انگارند اگر در جزئیات متغیرة الحکم بحسب مصالح وقتیه بظاهر مخالفت می‌کنند آن مخالفت نیز در آن قانون کلی و مسطر جملی داخل است و در حکم موافقت معدود بمثابه‌ی آنکه: یونانیان قاطبةً در طب، ابن سینا را امام خود می‌دانند و قواعد کلیه را از او می‌گیرند و اگر در مقتضیات وقتیه راه مخالفت او می‌روند بموجب قواعد مقرر کرده‌ی او می‌روند.

---

۱ - انظر الحديث في: الدر المنثور ۱/ ۱۱۶. والعلل المتناهية ۲/ ۲۵۰. وأمالي الشجري ۲/ ۱۳۲. وأخرجه ابن أبي الدنيا في الإخوان (۱/ ۱۸۱، رقم ۱۲۵).

۲ - ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۲۲ عن أبي العالية، أنه قال: فجعله الله إمامًا، يؤتم ويقتدى به، ثم قال: وروي عن الحسن وعطاء الخراساني ومقاتل ابن حيان وقتادة والربيع بن أنس نحو ذلك. «الوسيط» ۱/ ۲۰۳.

و علی هذا القیاس امام ابوحنیفه ﷾ را حنفیان امام خود می‌دانند و اگر در وقتی فتوی بر قول صاحبین یا زفر ابن الهذیل می‌دهند آنرا نیز از قانون حنفی و قاعده‌ی مذهب امام خارج نمی‌دانند و در قواعد عامه‌ی مقرره‌ی آن امام مثل قول بالاستحسان و اعتبار عموم بلوی و امثال ذلک درج می‌نمایند.

و به همین تقریر واضح شد فرق در میان ملت ابراهیمی و دین مصطفوی ﷺ که ملت ابراهیمی در هر حال بوجه کلی واجب الاتباع است و دین مصطفوی ﷺ بعد از نسخ یهودیت و نصرانیت بروجه جزئی لازم القبول است، و اشکالی که در این مقام وارد می‌شد زائل گشت.

فرق در میان ملت ابراهیمی و دین مصطفوی ﷺ

تحریر اشکال آن است که اگر حضرت ابراهیم ؈ واجب الاقتداء والاتباع است در حق عامه‌ی ناس پس فرق در آن جناب و جناب افضل المرسلین ﷺ در عموم دعوت نماند و نیز یهودیت و نصرانیت در وقت خودها ادیان حقه بودند حال آنکه در بسیاری از امور مخالفت ملت ابراهیمی در آنها جلوه می‌نمود اگر امامت مطلقه حضرت ابراهیم ؈ مراد بود پس این مخالفت چگونه جایز می‌شد؟

و وجه زوال این اشکال از آنچه مذکور شد پر روشن است و از آثار این امامت مطلقه که مخصوص به حضرت ابراهیم ؈ است آن است که ایشان را روز قیامت پیش از همه خلق بکسوت و خلعت نوازش فرمایند چنانچه عادت بادشاهان است که سردار و پیشوای هر قوم را پیش از جمیع احاد آن قوم خلعت می‌پوشانند.

در بخاری و مسلم و دیگر صحاح مروی شده که روز حشر تمام خلایق برهنه سر و برهنه بدن و برهنه پا برخیزند و اول کسی که جامه پوشانیده می‌شود حضرت ابراهیم باشد.[1]

و در مصنف ابن ابی‌شیبه و کتاب الزهد امام احمد آمده که بعد از ایشان ؈ بلافصل

۱- رواه البخاري ۱۱ / ۳۳۱ - ۳۳۳ في الرقاق، باب كيف الحشر، وفي الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾، ومسلم رقم (۲۸۶۰) في الجنة، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، والترمذي رقم (۲۴۲۵) في القيامة، باب ما جاء في شأن الحشر، ورقم (۳۳۲۹) في التفسير.

جناب خاتم المرسلین ﷺ را از جامه مخطط که آن را حیره نامند حلّه بپوشانند.[۱]

و در صحیح مسلم و دیگر صحاح وارد است که شخصی آن حضرت ﷺ را به این لفظ خطاب کرد که (يَا خَيْرَ الْبَرِيَّةِ) آن حضرت ﷺ فرمودند که لایق این خطاب حضرت ابراهیم ﷺ است.[۲]

و در مصنف ابن ابی‌شیبه به طریق صحیح مروی است که سالی از سالها در بلاد حضرت ابراهیم ﷺ قحط غله رو داد حضرت ابراهیم ﷺ برای طلب غله به شهری دیگر رفتند و هرچند تلاش کردند نیافتند مایوس شده باز گشتند در راه به میدانی رسیدند که ریگ سرخ در آن میدان بسیار بود غلامان خود را فرمودند که از این ریگ سرخ در جوالها بار کنند تا مردم ما را خفیف و حقیر ندانند که جوالها را خالی آوردند آن ریگ را بار کرده آوردند هرگاه مردم می‌پرسیدند که در این جوالها کدام غله بار کرده آوردید حضرت ابراهیم ﷺ می‌فرمودند که گندم سرخ، غلامان چون آن جوالها را در خانه گشادند آن ریگ سرخ گندم سرخ شده بود حق تعالی نخواست که کلام خلیل خود را دروغ کند و خاصیت آن گندم سرخ این بود که هرگاه او را می‌کاشتند از سر تا قدم درخت آن، دانهای گندم می‌رست.[۳]

و امام احمد در کتاب زهد و ابونعیم در حلیة الاولیاء و ابن ابی‌شیبه به روایت سلمان فارسی ﷺ آورده‌اند که کافران یکبار بر حضرت ابراهیم ﷺ دو شیر گرسنه را سر دادند آن هر دو شیر چون حضرت ابراهیم ﷺ را دیدند سر به سجود افگندند و لیسیدن قدمهای مبارک آن خلیل الرحمن شروع کردند.[۴]

و نیز از آثار این امامت مطلقه آن است: که حضرت ابراهیم ﷺ را پدر جمیع مسلمین ساخته‌اند به اعتبار ملت چنانچه فرموده‌اند: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ فهو ابوالملة کما

---

۱ -أخرجه ابن أبي شيبة (۷/۲۶۵، رقم ۳۵۹۳۶) ، وأبويعلى (۱/۴۲۷، رقم ۵۶۶) ، والضياء (۲/۱۸۵، رقم ۵۶۴) .

۲ - رواه مسلم رقم (۲۳۶۹) في الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، والترمذي رقم (۳۳۴۹) في التفسير، باب من سورة لم يكن، وأبو داود رقم (۴۶۷۲) في السنة، باب في التخييربين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

التنبه: إنما قال ﷺ هذا تواضعاً واحتراماً لإبراهيم ﷺ لخلته وأبوته، وإلا فنبينا ﷺ أفضل كما قال ﷺ: أنا سيد ولد آدم، أو المراد: أفضل البرية الموجودين في عصره.

۳ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۶ / ۳۳۰ رقم ۳۱۸۱۹).

۴ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۶ / ۳۳۰ رقم ۳۱۸۲۱).

ان محمدا ﷺ ابو الشفقة والرحمة قال ﷺ (إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ)، و قال الله تعالی ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾.[1]

و از این است که در مسند امام احمد و حاکم و بیهقی و دیگر محدثین معتبرین وارد شده که: (أَوْلَادُ الْمُؤْمِنِينَ فِي جَبَلٍ فِي الْجَنَّةِ يَكْفُلُهُمْ إِبْرَاهِيمُ وَسَارَةُ حَتَّى يَرُدَّهُمْ إِلَى آبَائِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.)[2]

و در مسند سعید بن منصور بروایت مکحول شامی مروی است: (أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ ذَرَارِي الْمُسْلِمِينَ فِي عَصَافِيرَ خُضْرٍ فِي شَجَرِ الْجَنَّةِ يَكْفُلُهُمْ أَبُوهُمْ إِبْرَاهِيمُ ﷺ)[3]

بالجمله از این قصه واضح شد که قابل امامت و متبوعیت مطلقه همان کس می‌باشد که در بوته‌ی امتحان الهی راست براید و در قبول فرمان او تعالی به این مرتبه شایان باشد که (عند الامتحان یکرم الرجل او یهان)

بیت:

نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود   مزد او گرفت جان برادر که کار کرد

یهودیان و نصرانیان را دعوی امامت و متبوعیت مطلقه چه درخور است که هنوز در قید خودبینی و خودرائی گرفتاراند و پایه‌ی اولین ایمان را که اطاعت حکم پیغمبر وقت خود است بجا نمی‌آرند و دلیل صریح بر بی‌لیاقتی اینها این منصب بزرگ را آن است که چون حق تعالی حضرت ابراهیم ﷺ را به این منصب عظیم نواخت، خواستند که این منصب در خاندان من موروث باشد.

﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ «عرض کرد حضرت ابراهیم ﷺ-در جناب پروردگار خود که -و بگردان از اولاد من نیز امامی.»

در هر عصر تا هیچگاه زمین از سلسله امامت من خالی نباشد و این غرض ایشان بنابر

---

۱ - بنحوه في غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱/ ۴۰۳) روح البيان (۷ / ۱۸۶).

۲ - أخرجه الحاكم (۵۴۱/۱، رقم ۱۴۱۸) وقال: صحيح على شرط الشيخين. وبنحوه أخرجه أحمد (۳۲۶/۲، رقم ۸۳۰۷) . قال الهيثمى (۲۱۹/۷) : فيه عبد الرحمن بن ثابت، وثقه المدينى وجماعة وضعفه ابن معين وغيره، وبقية رجاله ثقات. والبيهقى فى البعث (ص ۱۵۵، رقم ۲۱۱) . وأخرجه أيضاً: ابن أبى شيبة (۵۴/۳، رقم ۱۲۰۵۲) .

۳ - الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير(۲ / ۱۱۴).

آن بود که چون مرا امام جمیع مردم گردانیده‌اند و بقای من تا قیام قیامت ممکن و عادی نیست پس صورت بقای این امامت را به این رنگ قرار دهم که همیشه از نسل من امامی در زمین موجود باشد که به کار امامت و به این منصب عظیم قیام نماید حق تعالی در جواب ایشان: ﴿قَالَ﴾ «فرمود.» که در بعضی زمانه تمام نسل تو ظالم خواهند بود و هیچ کس از ایشان غیرظالم نخواهد ماند پس قابل دادن امامت در آن وقت در نسل تو هیچ یک نخواهد شد زیرا که، ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ «نمی‌رسد عهده‌ی خدمت و منصب من بظالمان.»

خواه نبوّت[1] باشد و خواه امامت[2] و خواه خلافت باشد و خواه ولایت بلکه قضا و افتاء و احتساب و پادشاهت و امارت و حکومت نیز به موجب حکم شرع شریف، ظالمان و فاسقان را نباید داد[3] زیرا که در این خدمتها و منصبها عدالت و تقوی شرط است و ظاهر است که یهودیان و نصرانیان آن وقت اشدّ انواع ظلم را مرتکب بودند که ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ﴾ ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ﴾ و غیرهما من الآیات بر آن دلالت می‌کنند، پس چه قسم لیاقت این منصب داشته باشند پس هر که اینها را با وجود ظالم بودن اینها امام خود گیرد نیز ظالم می‌گردد. و مضمون ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ از این قصه بوجه احسن ثابت می‌شود.

و در این آیت دلیل صریح است بر آنکه: هر که در یکی از حُجب ثلثه که حجاب رسم و حجاب طبع و حجاب غلط فهمی و سوءالمعرفة است، گرفتار باشد و در لذات نفسانیه مثل حبّ جاه و مال؛ منهمک یا همت او مقصور بر مصالح جزئیه باشد و مصالح کلیه را که حق تعالی در شرع آنها را مراعات فرموده نظر نکند یا در اصل فطرت او استقامت نباشد بلکه کجرو و کج فهم باشد هرگز لیاقت نبوت و وصایت نبوت که عبارت از امامت و پیشوائی است ندارد و هر که مدعی پیشوائی در امری از امور دین شود و به این امراض

---

۱ - وقال السدي: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي﴾ أي: نبوتي. واختاره ابن كيسان، فقال: يعني: لا ينال ما عهدت إليك من النبوة والإمامة في الدين من كان ظالمًا من ولدك، بل ينال عهدي من كان رسولًا إماما. أخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۳۰، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۲۳، وذكره الثعلبي ۱/ ۱۱۵۹.

۲ - تفسير العهد بالإمامة قال به: ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير، وبه قال كثيرون، ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۵۳۰، و«تفسير السمعاني» ۲/ ۴۵، «تفسير ابن عطية» ۱/ ۴۷۷، وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۴۰، و«تفسير القرطبي» ۲/ ۹۸.

۳ - وقال الفراء: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ أي: لا يكون للناس إمام مشرك. «معاني القرآن» ۱/ ۷۶.

روحانیه مبتلا باشد جزم باید کرد که دعوی او باطل است.

و او نالایق و این معنی در یهود و نصاری زمان پیغمبر ما مثل آفتاب روشن بود. پس در حقیقت ایشان به اضداد مرتبه امامت موصوف بودند و جمیع موانع آن منصب عالی را در خود جمع کرده دیگر توقع این منصب ایشان را سفاهت محض و جهل صرف بود چنانچه درخواست هم کلامی با خدا از جاهلان ایشان که در آیت ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ﴾ گذشت.

باقی‌ماند در اینجا تفتیشی چند که اکثر اوقات سامع منتظر آنها می‌ماند

سؤال اول آنکه:

از اول سوره تا این جا خطاب با بنی‌اسرائیل می‌رود و تا آخر سیپاره نیز خطاب به ایشان است که ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ﴾. در میان خطاب بنی‌اسرائیل، قصه‌ی امامت حضرت ابراهیم و بنای خانه کعبه که از ایشان و از حضرت اسماعیل واقع شد چرا توسیط فرمودند این خطاب لایق به قریش بود که مجاوران خانه کعبه و از اولاد حضرت اسماعیل‌اند و نعمتهای که متعلق به بنای کعبه و تفضیل حضرت اسماعیل است در حق ایشان قدر و وقع دارند نه در حق بنی‌اسرائیل؟

جوابش آنکه منظور از بیان این قصه تعداد نِعَم نیست چنانچه در اکثر قصص سابقه است بلکه اثبات نبوت خاتم المرسلین ﷺ است و وجوب انقیاد این دین متین بر بنی‌اسرائیل زیرا که ایشان هر چند از اولاد حضرت اسماعیل نبودند لیکن ولدیت حضرت ابراهیم ؈ را فخر خود می‌دانستند و معتقد بودند که بنای کعبه معظمه حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل ؊ کرده‌اند و در آن وقت برای اولاد خود دعاها نمودند و آن دعاها مقرون به اجابت گشته پس در ذکر این قصه پیش بنی‌اسرائیل چهار غرض عمده منظور است که آن هر چهار غرض تعلق به بنی‌اسرائیل دارند.

اول آنکه: حضرت ابراهیم ؈ را حق تعالی اول به تکلیفات شاقه آزمود چون از عهده‌ی آن تکالیف به تمام و کمال بوجه احسن برآمدند و منصب اقتدا و امامت ایشان را عطا فرمود پس معلوم شد که مناصب دینیه حاصل نمی‌شوند مگر بترک تمرّد و عناد و قبول احکام الهیه در هر وقت به زبان هر پیغمبر که بیاید، گو آن قبول بسبب نخوت و تکبر و

ریاست خود بر نفس خود شاق و گران باشد.

دوم آنکه: چون حضرت ابراهیم ﷺ منصب امامت را درخواستند فرمان رسید که ظالمان را از اولاد شما این منصب نخواهد رسید پس هر که طالب منصب امامت یا منصبی از مناصب دینیه باشد مثل ولایت و ارشاد و افتاء و احتساب او را ناچار است که تعصب بی‌محل و مجادله سخن پروری و کج بحثی را بگذارد و در پی شکست قدر بلند کرده‌های خدا نباشد تا از لیاقت آن منصب مطلوب خود دور نیفتند و شما را این معنی میسر نمی‌شود مگر چون به دل و جان ناصر و معین و محب و خیرخواه این پیغمبر ﷺ شوید.

سوم آنکه: اگر قبله را از بیت المقدس تحویل فرموده به سمت کعبه قرار دهم از قدیم الایام مکان تعظیم و معبد ابراهیم و اسماعیل ﷺ بوده است و بنای ابراهیم ﷺ است که بحکم و فرموده‌ی ما نموده و در آن مسجد متبرک مقام ابراهیم ﷺ است که امام جمیع اهل ملل و فخر شما است و در حق آن شهر و آن مقام ابراهیم دعاها کرده است.

چهارم آنکه: ابراهیم ﷺ و اسماعیل ﷺ در وقت بنای این کعبه معظمه موافق دانست شما نیز دعا کرده‌اند که از اولاد ما امتی پیدا شود منقاد حکم الهی و در آنها پیغمبری بیاید صاحب کتاب و معلم دین، و مرشد طریق یقین و این دعا که دو پیغمبر عالی مقدار در همچووقت که وقت بنای کعبه بوده کرده باشند یقین است که مقرون به اجابت گردیده است.

پس وجود امتی و پیغمبری در نسل اسماعیل ﷺ ضروری شد بزعم شما نیز پس اگر شما انکار این پیغمبر و این امت کنید از اعتقاد عظمت ابراهیم و اجابت دعای او دست بردار می‌شوید و فخر خود را از دست می‌دهید و از همین تقریر واضح شد که اول ذکر امامت حضرت ابراهیم چرا آوردند و بعد از آن به مقرر کردن خانه کعبه برای آنکه عبادت گاه جهانیان باشد چرا انتقال فرمودند و از آن بعد ذکر دعاهای حضرت ابراهیم ﷺ در حق آبادی آن شهر و بیان آنکه در وقتی از اوقات کفر در آن شهر نیز شایع خواهند شد چرا آوردند و ختم سخن بر دعای وجود امت و بعث رسول ﷺ چرا کردند. والله اعلم بمقاصد کلامه القدیم.

سؤال دوم آنکه:

حاصل دعای حضرت ابراهیم ﷺ آن بود که بعضی از اولاد مرا نیز امامت حاصل شود بدلیل ﴿مِنْ﴾ تبعیضیه پس ارشاد الهی در جواب آن که ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ از کدام قبیل است ردّ است یا قبول، اگر ردّ است پس خلاف واقع است زیرا که در اولاد و احفاد حضرت ابراهیم ﷺ انبیاء و اوصیاء بسیار گذشته‌اند مثل حضرت اسماعیل ﷺ و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب و حضرت یوسف و حضرت موسی و حضرت هارون و حضرت داود و حضرت سلیمان و حضرت ایوب و حضرت یونس و حضرت زکریا و حضرت یحیی و حضرت عیسی و حضرت الیاس ﷺ، باز افضل و اشرف ایشان حضرت محمد ﷺ و اگر قبول است پس طریقش آن بود که می‌فرمودند. نعم، یا (**نعم ینال عهدی المومنین الصلحین**)؟

جوابش آنکه در عین تفسیر گذشت که مدعای حضرت ابراهیم ﷺ آن بود که در هر وقت از اولاد من امامی برروی زمین موجود باشد و این معنی مقبول جناب الهی نیفتاد اما آن را بطریق برهانی رد فرمودند به این وضع که امامت، عهد من است و عهد من، ظالمان را نمی‌رسد پس اگر اولاد تو همه در وقتی از اوقات ظلم پیش گیرند و هیچ کس از آنها بر جاده‌ی عدالت و تقوی قایم نماند از لیاقت این منصب دور افتند.

و جمهور مفسرین گفته‌اند که این جواب دلالت برقبول دعا می‌کند زیرا که حضرت ابراهیم ﷺ می‌دانستند که کل اولاد من لایق این منصب نخواهند بود و در این قدر جمع کثیر ظالمی هم پیدا خواهد شد پس طلب ایشان نبود مگرآنکه منصب امامت بعضی از اولاد مرا هم برسد و در واقع همین قسم واقع شد پس سؤال ایشان مقبول شد.

آمدیم برآنکه در جواب این سوال «نعم» یا ینال عهدی المؤمنین الصالحین چرا ارشاد نفرمودند؟

پس وجهش آن است که اگر «نعم» می‌فرمودند صریح معلوم نمی‌شد که آن بعض که لیاقت امامت دارد صالح خواهد بود یا فاسق و عادل خواهد بود یا ظالم، برای تصریح به آنکه ظالم لایق امامت نیست این عبارت ارشاد شد و همچنین اگر «ینال عهدی المؤمنین الصالحین» می‌فرمودند نیز این معنی صراحة واضح نمی‌گشت زیرا که نهایت مدلول آن عبارت سلب لیاقت از ظالم می‌شد اما به طریق مفهوم مخالف نه به طریق منطوق کلام.

و بعضی از مفسرین به آن رفته‌اند که این عبارت سراسر هدایت تأکید مطلب حضرت ابراهیم ﷺ است زیرا که غرض ایشان نبود مگر طلب امامت برای صلحای اولاد خود زیرا که ایشان بعد از وصول به این مرتبه عالیه که امامت مطلقه است چه قسم این مسئله را نمی‌دانستند که کافر و ظالم لایق امامت نیست پس این جواب مانند آن است که شخصی مشرف بر موت را بگویند که برای پسر خود وصیتی فرما او در جواب بگوید (**لا یرث منی اجنبی**) یعنی هرچه از من باقی خواهد ماند از آن پسر من است پس حاجت وصیت نیست.[1]

سؤال سوم آنکه:

لفظ ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ ظاهر است که عطف بر محذوف است یعنی «قال ابراهیم اجعلنی اماما وبعضا من ذریتی ائمة» و چون امام گردانیدن حضرت ابراهیم ﷺ بنص صریح ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ موعود بود پس باز دعای امامت خویش چه در کار بود؟

جوابش آنکه واو عطف برای جمع است پس در حقیقت این دعا برای جمیع امامت خود و امامت ذریت خود است نه برای امامت خود تنها و آنچه موعود بود امامت حضرت ابراهیم ﷺ بود فقط نه جمع در امامتین. و در کشاف مذکور است که ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ عطف است بر کاف ﴿جَاعِلُكَ﴾ مانند کسی گوید «ساکرمک» و سامع در جواب او گوید «و زیدا» یعنی «تکرمنی و زیدا» لیکن در این توجیه اشکالی است قوی زیرا که اگر در این صورت لفظ و ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ نیز مفعول ﴿جَاعِلُكَ﴾ خواهد شد پس تقدیر کلام به آن راجع خواهد شد که «انی جاعلک و جاعل بعض ذریتی» و این کلام صریح الفساد است.

واگر گویند که حاصل تقریر این است (**انک جاعل بعض ذریتی ائمة**) و عطف بر جمله ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قرار دهند و آن جمله مقول قال الله است پس این جمله هم مقول همان قال خواهد شد نه مقوله‌ی حضرت ابراهیم ﷺ حال آنکه این جمله بلاشبهه مقوله حضرت ابراهیم ﷺ است پس وجه صحیح همان است که عطف بر محذوف دارند.

و منتهای توجیه کلام صاحب کشاف آن است که اینجا حکایت عطف است نه ایقاع عطف و در حکایت ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ با «واو» عطف واقع شده اما در حقیقت عطف در

---

۱ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۳۸).

وقت صدور کلام است بروجه تلقین چنانچه کسی گوید «ساکرمک» و مخاطب گوید «و زیدا» بروجه تلقین که معنیش آن است که بگو «ساکرمک وزیدا» پس عامل در «زیدا» همان «اکرمک» باشد که در کلام قائل بود اما با تغییر کیفیت کلام، زیرا که کلام قایل، بر وجه اخبار است و کلام مخاطب بروجه طلب، و در انتساب عمل عامل در معطوف علیه و معطوف تعلق اصل عمل شرط است نه بقای کیفیت. چنانچه در «قامت هند و زید» و «قام زید لاعمرو»، «ما قام زید لیکن عمرو» که در کلام اول کیفیت تأنیث عامل و در کلام دوم کیفیت اثبات و در سوم کیفیت نفی باقی نماند و شاهد این استعمال آیت: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ مقرر است.[1]

سؤال چهارم آنکه:

حضرت یونس ﷺ و حضرت آدم ﷺ به موجب نص قرآنی موصوف به ظلم بودند: قال الله تعالی حکایة عن یونس ﷺ: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ و قال الله تعالی حکایة عن آدم ﷺ: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ الخ. حال آنکه اعلی مراتب امامت که نبوت است ایشان را حاصل بود پس کلمه‌ی: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ برهم شد؟

جوابش برمذاق جمهور اهل تفسیر آن است که ظلمی که این هردو بزرگ بخود نسبت کردند ظلم حقیقی نبود بلکه ترک اولی و در آیت، مراد ظلم حقیقی است که فسق است و آن عبارت از ارتکاب گناه است.[2]

و برمذاق اهل تحقیق آن است که ظالم و جمیع مشتقات از افعال اختیاریه مثل ضارب و قاتل و غیرهما حقیقةً در حق کسی مستعمل می‌شود که قصد آن افعال نماید و در ذات انبیاء ﷺ اصلا قصد معصیت نمی‌باشد بلکه قصد مباحی یا طاعتی می‌کنند و بسبب مجاورت و قرب، آن طاعت در معصیت می‌افتند پس ارتکاب آن معصیت در حق ایشان معصیت نمی‌باشد به جهت فقدان قصد؛ اما بطریق مشاکلت صوری آن زلّت را بنابر هضم نفس و تواضع و انکسار ظلم و معصیت می‌گویند و لفظ زلّت که به معنی لغزش پا است از این تحقیق خبر می‌دهد.

---

۱ - ینظر: المصدر السابق (۱ / ۳۸۷).

۲ - مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر (۴ / ۳۸) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۸۸).

سؤال پنجم آنکه:

به موجب این نص صریح عدالت و تقوی در هر منصب از مناصب شرعیه شرط است و لهذا فقهاء اجماع کرده‌اند برآنکه بادشاهت و حکومت به اختیار خود به فاسق نباید داد. آری اگر فاسقی به تغلب برسلطنت و حکومت مستولی شود خروج براو نیز جایز نیست زیرا که موجب برانگیختن فتنه است بالیقین، و عزل او موهوم؛ برای مصلحت موهومه مفسده یقینی را اختیار نباید کرد و همچنین قاضی و مفتی و محتسب و امام نماز می‌باید که فاسق و فاجر نباشد و معهذا اگر شخصی در نماز به فاسقی اقتدا کند نماز او فاسد نمی‌شود این است مذهب اکثر علمای اسلام.[1]

و ابن مردویه به روایت حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه آورده‌اند که آن حضرت ﷺ در تفسیر ﴿لَا یَنَالُ عَهۡدِی الظَّالِمِینَ﴾ فرموده‌اند که: (**لا طاعة لمخلوق فی معصیة الله لا طاعة الا فی المعروف**).[2]

ابن ابی حاتم از ابن عباس ﷺ روایت کرده است: (**قَالَ اللهُ لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي فَأَبَى أَنْ يَفْعَلَ ثُمَّ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.»**)[3]

و در روایت ابن اسحاق و ابن جریر از ابن عباس ﷺ به این لفظ است که: (**يُخْبِرُهُ أَيْ أَنَّهُ كَانَ فِي ذُرِّيَّتِهِ ظَالِمٌ لَا يَنَالُ عَهْدَهُ وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُوَلِّيَهُ شَيْئًا مِنْ أَمْرِهِ.**)[4]

ششم آنکه:

در این آیت تحذیر شدید و تخویف بلیغ است از بدمآلی ظلم زیرا که این خصلت شنیعه اولا: شخص را از رتبه‌ی نبوت و امامت و ریاست شرعیه دور افکند که ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِی الظَّالِمِينَ﴾.

و ثانیا: از درجه ولایت برانداخت که: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.

---

۱ - المصادر السابق.

۲ - أخرجه الطيالسي (ص ۱۱۴) وابن أبي شيبة في «مسنده» (إتحاف الخيرة ۵۷۸۵) وأحمد (۴ / ۴۲۶ و ۴۲۷ و ۴۳۶) والحارث (بغية الباحث ۶۰۲) والبزار (۳۵۹۹) والروياني (۱۰۹) والطبراني في «الكبير» (۱۸ / ۲۲۹) كنز العمال (۴۲۳۵).

۳ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۲۲ رقم ۱۱۷۳).

۴ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۲۲ رقم ۱۱۷۶).

و ثالثا: از نظر خلایق و دلهای ایشان که: (جُبِلَتِ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا.)[1]

و رابعا: از حظ نفس خود که: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـٰكِن كَانُوٓا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

و خامسا: از ذکر خیر و برکت در متروکات که: (دار الظالم خراب ولو بعد حین).

و سادسا: از شفاعت و حمایت اسلاف و نسب کریم که: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَـٰلِحٍ﴾. والعیاذ بالله من جمیع ما کره الله.[2]

و اگر اهل کتاب گویند که ما را برای خود دعوی متبوعیت مطلقه و امامت عامه نمی‌کنیم تا به سلب لیاقت امامت از ما، ما را ملزم نمائید بلکه غرض ما آن است که حکم الهی متبدل نمی‌شود پس هر پیغمبر را و هر امت را می‌باید که به احکام کتابهای سابق رجوع کند و عمده‌ی آن کتاب‌ها توریت و انجیل‌اند که نزد ما موجود پس این پیغمبر و امت او را می‌باید که از ما احکام این هردو کتاب را تحقیق نمایند زیرا آنکه اینها امی محض‌اند کتاب را نمی‌دانند.

و نیز می‌باید که دعوی نسخ آن احکام نه نمایند چنانچه انبیای پیشین که در بنی‌اسرائیل گذشته‌اند به همین اسلوب تبعیت احکام توریت کرده‌اند؟

در جواب ایشان بگو که این دعوی شما هم غلط است زیرا که حکم الهی موافق هر زمان برنگی دیگر می‌آید و خود شما اقرار دارید به آنکه توریت بعضی احکام ملت ابراهیمی را نسخ کرده بود پس اگر پیغمبری دیگر و کتابی دیگر ناسخ احکام توریت بیاید چه جای استبعاد و تعجب است و برای این اقرار یاد کنید قصه‌ی دیگر را ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ﴾ «و یاد کنید آن وقت را که گردانیدیم خانه کعبه را.» که تا این زمان در شهر مکه موجود است و خلایق بسیار بتعظیم و احترام و طواف و استلام او مشغول، ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ «جای اجتماع برای مردمان.»

تا در هر سال برای ادای حج و طواف نزد آن خانه معظمه جمع شوند و در این اجتماع آنها را فواید دینی و دنیوی و روحانی و جسمانی حاصل آید زیرا که حق تعالی نوع انسان

۱- حدیث ابن مسعود: أخرجه أبونعیم فی الحلیة (۴/ ۱۲۱) . وأخرجه أیضًا: البیهقی فی شعب الإیمان (۶/ ۴۸۱، رقم ۸۹۸۳) ، والقضاعی (۱/ ۳۵۰، رقم ۵۹۹) ، والدیلمی (۲/ ۱۱۱، رقم ۲۵۸۸) ، وینظر: فی المغیر(ص ۳۹) .

۲- غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۳۸۹).

را بوضعی پیدا فرموده است که علوم و کمالات انسانیه‌ی آنها به اختلاط و هم صحبتی بنی‌نوع خود می‌افزاید و لهذا بادیه نشینان و صحرا نوردان از اکثر کمالات انسانیه عاری می‌باشند پس عین حکمت است که همه جهانیان را حکم اجتماع در یک مکان و یک زمان فرمایند تا هریک کمال دیگر را استفاده نماید آنچه سکان یک اقلیم از صنعتها و حرفتها و علمها و عبادتها به فکر خود یا به الهام الهی برآورده باشند سکان اقلیم دیگر بسبب اجتماع در آن مکان برآن مطلع شوند و حسن و قبح آن فکر تازه به اجتماع آراء و عقول مشخص گردد و اگر قابل اخذ است همه‌ها آنرا بیاموزند و نیز ارواح انسانیه مثل آئینه‌های متقابل‌اند که عکس یکی در دیگری می‌افتد و استعداد یکی در دیگری سرایت می‌کند پس عبادات و کیفیات مکسوبه هر کس را دیگران نیز به حکم اجتماع حامل شده نورانیتی نهایت عظیم به هم رسانند مانند چراغان بسیار که به هیئات اجتماعیه کیفیت نور هریک را اضعاف مضاعف می‌سازند و برای همین نکته جمعه و جماعت مشروع گردیده اما جماعات پنجگانی، جامع اهل یک محله می‌باشند و بس و جمعه، جامع اهل یک شهر و این جماعت، جامع اهل هفت اقلیم است.

بیان تفصیل عبادت حج

و محتمل است که لفظ ﴿مَثَابَةً﴾ مشتق از ثواب باشد یعنی جای تحصیل ثواب برای مردمان[1] و ظاهر است که این خانه برای تحصیل ثواب نسخه‌ایست عجیب زیرا که حج این خانه موجب کفارت جمیع گناهان است به حکم حدیث صحیح که: (مَنْ حَجَّ لله فَلَمْ يَرْفُثْ ولم يَفْسقَ رَجَعَ كَيَوْمٍ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ.)[2]

و عمره این خانه نیز کفارت است بحکم (العُمْرَةُ إلى العُمْرَةِ كَفارَةٌ لِمَا بَيْنَهُما.)[3] نماز که

---

۱ - ينظر: «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۷۶، الطبري ۱/ ۵۳۲، «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۲۰۵ - ۲۰۶ انظر البحث في مثابة في: «اللسان» ۱/ ۵۱۸ (ثوب).

۲ - أخرجه البخاري في الصحيح ۳/ ۳۸۲، كتاب الحج (۲۵)، باب فضل الحج المبرور (۴)، الحديث (۱۵۲۱)، وأخرجه مسلم في الصحيح ۲/ ۹۸۳، كتاب الحج (۱۵)، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة (۷۹)، الحديث (۴۳۸/ ۱۳۵۰)..

۳ - أخرجه البخاري في الصحيح ۳/ ۵۹۷، كتاب العمرة (۲۶)، باب العمرة، وجوب العمرة وفضلها (۱)، الحديث (۱۷۷۳)، وأخرجه مسلم في الصحيح ۲/ ۹۸۳، كتاب الحج (۱۵)، باب فضل الحج والعمرة ويوم عرفة (۷۹)، الحديث

بهترین اسباب تحصیل ثواب کثیر است صحت آن مشروط باستقبال این خانه است و طواف و قربان که نیز از عمده‌ی اسباب تحصیل ثواب‌اند از خصوصیات همین خانه و جمیع نیکیها را خواه از جنس روزه یا صدقه یا دیگر وجوه خیر باشند در حوالی این خانه ثواب مضاعفه است بحدی که یک یک نیکی در آنجا برابر لک لک نیکی در جائی دیگر است، چنانچه در تاریخ ارزقی و دیگر کتب حدیث بروایت حضرت ابن عباس رضی الله عنهما مروی است.[1]

و قطع نظر از شغل عبادت در آنجا بمحض مجاورت آن مقام متبرک و نظر بسوی آن خانه تجلی آشیانه ثواب بی حد حاصل می‌شود چنانچه در همین کتب مروی است که حضرت حق تعالی هرروز براین خانه صد و بیست رحمت نازل می‌فرماید شصت از آن برای طواف کنندگان و چهل برای نماز گذارندگان و بیست برای بینندگان.[2]

و نیز در حدیث وارد است (النَّظَرُ إِلَى الْكَعْبَةِ عِبَادَةٌ.)[3] و چون این خانه مکان حصول ثواب شد لابد محل اجتماع و ازدحام خواهد بود زیرا که عقلای بنی‌آدم در تحصیل ثواب رغبت می‌نمایند و هرجا که مرغوب خود را می‌یابند ازدحام می‌کنند و لهذا گفته‌اند:

بیت:

هرکجا چشمه‌ی بود شیرین مردم و مرغ و مور گرد آیند

﴿وَ﴾ «برای همین گردانیدیم آن خانه را.» ﴿أَمْنًا﴾ «جای امن.»

تا مردمی که برای تحصیل فواید دینی و دنیوی و کسب ثواب در حوالی آن جمع شوند از خوف ایمن باشند و الا اجتماع و اختلاط ممکن نشود زیرا که در صورت خوف، آدمی مجبول است برفرار و گریز و دفع ضرر را بر جبلّه نفع مقدم می‌داند و هرچند امن در هرجا

(۴۳۷ / ۱۳۴۹).

۱ - أخرجه أحمد (۳ / ۳۴۳ و ۳۹۷) وابن ماجه (۱۴۰۶) والطحاوي في «المشكل» (۵۹۹) وفي «شرح المعاني» (۳ / ۱۲۷) وابن المنذر في «الأوسط» (۵ / ۱۳۹) وابن الأعرابي (ق ۱۴۷) الفاكهي في «أخبار مكة» (۱۱۸۶).

۲ - أخرجه الطبراني في «الكبير» (۱۱ / ۱۹۵: ۱۱۴۷۵) من طريق يوسف بن الفيض، وفي «الأوسط» رقم (۶۳۱۰) ورواه ابن الجوزي في مثير العزم الساكن (۱ / ۳۹۷: ۲۴۰)، وفي العلل المتناهية (۲ / ۸۱ - ۸۳).

۳ - أخرجه أيضًا: الديلمى (۴ / ۲۹۳، رقم ۶۸۶۴) . وأخبار مكة وما جاء فيها من الأثار لأزرقي (۲ / ۹) المنهاج في شعب الإيمان (۲ / ۴۵۱).

برروی زمین از روی شریعت واجب است و تعرض بی‌موجب با هم خواه جانی باشد یا مالی یا عرضی حرام اما این قلعه را خصوصیتی است که جائی دیگررا نیست مانند قلعه پادشاهی نسبت بر ممالک محروسه و لهذا شکار کردن در حد حرم موجب گناه و کفارت است و در حدیث صحیح است که (**ان الله حرم مکة وانها لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعة من نهار وقد عادت حرمتها الیوم کحرمتها بالامس فهی حرام بحرمة الله الی یوم القیامة.**)[1]

و لهذا نزد امام اعظم رحمه الله اگر مرتکب حدی یا قاتل نفسی در حرم مکه داخل شود او را در آن مقام تعرض نباید کرد بلکه کار را براو تنگ باید ساخت و مردم را از معامله او منع باید نمود تا با او سخن نگویند و بدست او چیزی نفروشند و او تنگ شده بیرون حرم برآید آنگاه از وی قصاص گیرند و حد جاری نمایند.[2]

و ظاهراست که این احکام مذکوره در شریعت یهود اصلا موجود نیست و توریت ناسخ این احکام شده بود آری این احکام در ذریت اسماعیل و اتباع ایشان باقی بود تا آنکه بر ایشان فرض کرده بودیم که هرسال برای حج این خانه بیائید و با هم دیگر در حوالی آن تعرض به قتل و نهیب نکنید.

﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ «و بگیرید جای استادن ابراهیم را.» که سنگی است معین و برآن سنگ حضرت ابراهیم علیه السلام استاده بنای کعبه می‌فرمودند بعد از آن برهمان سنگ استاده اذان حج در مردم داد و هردو قدم مبارک حضرت ابراهیم علیه السلام در آن سنگ متنقش گشته.

و در احادیث صحیح وارد است که سنگ اسود و این سنگ هردو از بهشت آمده‌اند

---

۱ - و بنحوه: رواه البخاري ۴ / ۴۰ في الحج، باب لا ینفر صید الحرم، وباب فضل الحرم، وفي الجنائز، (ص:۲۹۰) باب الحشیش في القبر، وفي البیوع، باب ما قیل في الصواغ، وفي المغازي، باب مقام النبي ﷺ بمكة زمن الفتح، ومسلم رقم (۱۳۵۳) في الحج، باب تحریم مكة وصیدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدوام، والنسائي ۵ / ۲۰۳ و ۲۰۴ في الحج باب حرمة مكة، وباب تحریم القتال فیها، وباب النهي أن ینفر صید الحرم.

۲ - ینظر: «شرح السیر الكبیر» للسرخسي ۱/ ۳۶۶ (ط. الشركة الشرقیة)، «كشف الأسرار» للبزدوي ۱/ ۲۹۶، قال في «المغني» ۹/ ۹۰ (ط. دار احیاء التراث العربي): وهذا قول ابن عباس، وعطاء، وعبید بن عمیر، والزهري ومجاهد وإسحاق والشعبي وأبي حنیفة وأصحابه. وأحمد بن حنبل في القتل وأما في غیره فعنه روایتان.

همراه آدم ﷺ در روز قیامت هردو را چشمان و زبان و لُبان خواهند داد تا با آواز بلند برای کسی که به حق زیارت ایشان کرد گواهی دهند.[۱]

﴿مُصَلًّى﴾ «نمازگاه.» که بعد از طواف خانه کعبه دو رکعت تحیة الطواف عقب این سنگ استاده گذاردن مقرر است تا امامت حضرت ابراهیم ﷺ تا قیامت جاری باشد و نیز چون حضرت ابراهیم ﷺ بر همان سنگ استاده اذان حج داده بودند پس بعد از رحلت حضرت ابراهیم ﷺ نزد آن سنگ استاده شدن و عبادت خدا بجا آوردن گویا نزد ایشان حاضر شدن است و بحضور ایشان عبادت خدا بجای آوردن است.

و این حکم هم در بنی‌اسرائیل نبود پس چه عجب است که بعد از انبیائی بنی‌اسرائیل از بنی‌اسماعیل پیغمبری پیدا شود و احکام خاصه بنی‌اسرائیل را نسخ نماید چنانچه توریت و انبیائی بنی‌اسرائیل احکام خاصه بنی اسماعیل را نسخ کرده بودند.

و اگر گویند که تقرر خانه کعبه برای حج و وجوب اجتماع در آن مکان متبرک در هر سال و استقبال آن خانه در هر نماز و ادای نماز طواف عقب مقام ابراهیم ﷺ از احکام الهی نبود بلکه مردم به اجتماع آرائی خود این احکام مقرر کرده بودند آری حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل عليهما السلام این مکان را برای عبادت مانند سایر مساجد و معابد بنا نموده‌اند؟

گوئیم که این خیال شما غلط است زیرا که ما چنانچه در دلهای مردم شوق زیارت این مکان و اجتماع در این مقام انداخته‌ایم همچنان حضرت ابراهیم و اسماعیل عليهما السلام را ما برای حج و نماز فرمودیم، ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ﴾ «و وحی فرستادیم ما بسوی ابراهیم و اسماعیل.» وحی که مشابه بگرفتن عهد بود در تأکید و مبالغه‌ی آن ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ یعنی «آن که پاک دارید خانه‌ی مرا.» از ناپاکی‌ها و از آنچه طبع سلیم به دیدن آن نفرت می‌کند مثل آب دهن و آب بینی و خس و خاشاک ﴿لِلطَّآئِفِينَ﴾ «برای طواف کنندگان.» که گرد او می‌گردند و ظاهر است که طواف در دین شما نیست زیرا که طواف واجب یا در ضمن حج می‌باشد یا در ضمن عمره و این هردو را شما مشروع نمی‌دانید.

﴿وَٱلْعَـٰكِفِينَ﴾ «و برای اعتکاف کنندگان.» در این مکان و شما اعتکاف را در این مکان

---

۱ - أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه للفاكهي (۱ / ۴۴۴ رقم ۹۶۹)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (۱۱ / ۳۵۴) لابن الملقن عمدة القاري شرح صحيح البخاري (۹ / ۲۴۲) الدر المنثور (۱ / ۲۹۱).

بهتر از اعتکاف در مساجد دیگر نمی‌دانید.

﴿وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ «و برای نمازیان که رکوع و سجود می‌کنند.» و در دین شما اصلا رکوع نیست و سجود شما نیز سجود حقیقی نیست که پیشانی را تمام برزمین رسانید بلکه یک کله‌ی خود را برزمین می‌نهید پس شما قایل‌اید که از دین حضرت ابراهیم ﷺ و اولاد ایشان به آمدن توریت این احکام منسوخ شده‌اند پس اگر به آمدن کتابی دیگر بعضی احکام توریت منسوخ شوند چرا تعجب می‌کنید.

باقی ماند در اینجا بحثی چند

اول آنکه:

مدلول ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ﴾ آن است که این خانه‌ی مبارکه را مجمع قرار دادن از جانب خدا است لیکن وقت این حکم کدام بود ظاهر از سیاق و سباق این آیت آن است که ابتدای این حکم از وقت حضرت ابراهیم ﷺ بود اما از روی تواریخ ثابت است که ابتدای بنای این خانه معظمه در عهد حضرت آدم ﷺ بوقوع آمده و از آن باز همیشه این مقام معبد انبیاء و صلحاء و محل استجابت دعا مانده.

بیان قصه بنای کعبهٔ معظمه

و در تاریخ ازرقی و کتاب العظمة ابوالشیخ و تاریخ ابن عساکر و دیگر کتب این فن مذکور است که چون حضرت آدم ﷺ از بهشت برزمین افتادند در جناب الهی عرض کردند که بار خدایا من تسبیح و تکبیر و تهلیل ملایکه را در زمین نمی‌شنوم چنانچه در آسمان می‌شنیدم و نه طواف‌گاهی دارم چنانچه فرشتگان را در آسمان طواف‌گاهی می‌دیدم که بیت المعمور است حکم شد که براو و در مکانی که نشان دهیم خانه را بنا کن و گرد او طواف نما و بسوی او نمازگزار و حضرت جبرئیل را حکم شد که همراه حضرت آدم ﷺ بروند و ایشان را نشان دهند حضرت جبرئیل حضرت آدم ﷺ را بمکان کعبهٔ معظمه آوردند و برآن زمین پر خود را زدند که از ته زمین متصل طبقه هفتم آن بنیاد می‌برآمد و بالای آن بنیاد فرشتها سنگهای کلان که یک یک سنگ از آنها از قوت حمل سی (۳۰) مرد خارج بود انداخته پر کردند و این سنگها همه از پنج کوه بود، کوه لبنان و طور زیتا و طور سینا و

جودی و حراء تا آنکه آن بنیاد برابر روی زمین رسید.

آنگاه حق تعالی بیت المعمور را از آسمان نازل فرمود و بالای آن بنیاد او را نهادند و حکم شد که حضرت آدم ﷺ و اولاد ایشان گرد این طواف نمایند و بسوی او نماز گزارند و این خانه تا زمان طوفان نوح ﷺ موجود بود و وقت طوفان آن خانه را باز بر آسمان بردند بعد از آن مکان کعبه معظمه مثل تلّی بلند از تمام زمین ممتاز می‌نمود لیکن بالای آن بنائی نبود و اهل آفاق همان مکان را قصد می‌کردند و محل اجابت دعا می‌دانستند.

تا آنکه حضرت ابراهیم ﷺ را به بنای کعبه حکم شد و همراه ایشان سکینه بصورت ابری سایه افکند و بسبب آن سایه حد کعبه معظمه معین گشت و حضرت جبرئیل ﷺ بردور قدر سایه خطی کشیدند و از همان خط حضرت ابراهیم ﷺ بکندن زمین مشغول شدند تا آنکه بنیاد حضرت آدم ﷺ نمودار شد بالای آن بنیاد بنای خانه بعمل آوردند و در وقتی که حضرت ابراهیم ﷺ این خانه را عمارت فرمودند ارتفاع آن را نُه گز ساختند و دور آن را از حجر اسود تا رکن شامی سی و سه گز و از رکن شامی تا رکن غربی بیست و دو گز و از رکن غربی تا رکن یمانی سی و یک گز و از رکن یمانی تا حجر اسود بیست گز پس شکل کعبه معظمه در آن وقت شکل مستطیل بود که طول او از عرض او زیادتی ظاهر داشت و با هم در طول طرفین که شرقی و غربی است نیز اختلافی بود اما غیر محسوس و هم چنین در هر دو جانب عرض که شمالی و جنوبی است نیز اختلافی بود غیر محسوس و دروازه‌ی آن خانه در آن وقت به زمین چسپان بود نه بلند و فضای محض بود مصاریع نداشت. تا آنکه تُبّع حمیری برای آن دروازه‌ی مصاریع و زنجیر و قفل ساخت.

و نیز حضرت ابراهیم ﷺ اندرون آن خانه جانب راست دراینده چقری کافته گذاشته بودند تا به منزله خردانه‌ی آن خانه باید و هر چه از نذر و هدایا برای آن خانه بیاید در آن خزانه بنهند و بانی آن خانه حضرت ابراهیم ﷺ بودند و مزدور حضرت اسماعیل ﷺ که گلابه می‌کردند و سنگها را از کوه ابوقبیس و حراء و ورقان می‌آوردند تا آنکه عمارت آن خانه از قد آدم بلند شد و محتاج چیزی شدند که بروی استاده بنا نمایند حضرت اسماعیل ﷺ را فرمودند که برای من سنگی بیار تا بالای او استاده بکار عمارت پردازم ایشان بر کوه ابوقیس برای تلاش سنگی رفتند حضرت جبرئیل ﷺ در راه با ایشان درخوردند و گفتند که بیا تا

ترا نشان دهم و سنگی بزرگ که همراه حضرت آدم ﷺ از بهشت در دنیا آمده‌اند و برکت عظیم دارند و حضرت ادریس ﷺ آن هردو سنگ را بخوف آمدن طوفان در این کوه مخفی نموده دفن کرده‌اند یکی را برای استادن حضرت ابراهیم ﷺ ببر و دیگری را در کنج خانه کعبه از جانب راست دروازه بنه تا هر که طواف این خانه نماید اول آن سنگ را ببوسد و طواف را شروع کند حضرت اسماعیل ﷺ بفرموده‌ی حضرت جبرئیل آن هردو سنگ را پی یکدیگر آوردند و حضرت جبرئیل ﷺ نیز همراه حضرت اسماعیل ﷺ پیش حضرت ابراهیم ﷺ آمده به نهادن سنگ سیاه در کنج کعبه حکم کردند چون حضرت ابراهیم ﷺ بر یک سنگ استاده بنای عمارت می‌کردند آن سنگ بقدر بلندی عمارت بلند می‌شد و تا تمام شدن عمارت حاجت به سنگ دیگر نیفتاد و اثر انگشتان هردو قدم حضرت ابراهیم ﷺ در آن سنگ منقوش گشت[1] و سنگ دوم که در کنج خانه کعبه نهادند نوری عظیم از آن منتشر شد و در هرچهار جهت کعبه‌ی معظمه نور او سرایت کرد تا مسافتی که آن نور می‌رسید از هرچهار طرف حدّ حرم مقرر گشت که بعد از فراغ از بنائی کعبه حضرت ابراهیم ﷺ آن حد را به انصاب حرم معلوم فرمودند.[2]

و در حدیث صحیح به روایت عبدالله بن عمر ﷺ آمده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: **(الرُّكْنَ والمَقَامَ يَاقُوتَتَانِ مِنْ يَاقُوتِ الجَنَّةِ طَمَسَ اللهُ نُورَهُمَا، ولَوْ لَا يَطْمِسْ لَأَضَاءَا مَا بينَ المَشْرِقِ والمَغْرِبِ.)**[3]

---

۱ -وقال أنس بن مالك: «رأيت في المقام أثر أصابعه وعقبه وأخمص قدميه غير أنه أذهبه مسح الناس بأيديهم» ذكره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۶۷ وفي «عرائس المجالس» ص ۷۳، وأخرجه الواحدي «الوسيط» ۱/ ۲۰۶، وذكره أبن كثير في «تفسيره» ۱/ ۱۸۲ من هذا الطريق، وذكره القرطبي ۲/ ۱۰۲ وابو حيان في «البحر» ۱/ ۳۸۱ وروى الطبري ۳/ ۳۵ بسنده عن قتادة قال: إنما أمروا أن يصلوا عنده، ولم يؤمروا بمسحه، ولقد تكلفت هذه الأمة شيئًا ما تكلفته الأمم قبلها، ولقد ذكر لنا بعض من رأى أثر عقبيه وأصابعه فيه، فما زالت هذه الأمة يمسحونه حتى اخلولق وانمحى.

۲ - أخرجه أبو الشيخ في «العظمة»: (ق. ۲۰۰ /أ) . وأخرجه الأزرقي في «أخبار مكة»: (۱/ ۳۶) مطولا. وأورده الذهبي في «العلو»: ص ۹۰. فقد أخرجه الطبري في «تفسيره»: (۱/ ۵۴۶) ، تفسير سورة البقرة بسنده عن عبد الرزاق عن هشام بن حسان عن سوار عن عطاء بن أبي رباح مرسلا بنحوه. أورده السيوطي في «الدر المنثور»: (۱/ ۱۲۷) ونسبه إلى الطبري، أورده السيوطي في «الدر المنثور»: (۱/ ۱۲۷) ونسبه إلى الطبري، انظر: «فتح الباري»: (۶/ ۳۶۲، حديث ۳۳۲۶) .

۳ - أخرجه أحمد في المسند ۲/ ۲۱۳ - ۲۱۴، والترمذي في السنن ۳/ ۲۲۶، كتاب الحج (۷)، باب ما جاء في فضل الحجر الأسود (۴۹)، الحديث (۸۷۸)، وابن خزيمة في صحيحه ۴/ ۲۱۹، كتاب المناسك، باب صفة الركن والمقام. . . (۶۳۶)، الحديث (۲۷۳۱)، والحاكم في المستدرك ۱/ ۴۵۶، كتاب المناسك، باب الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت

و نیز در حدیث صحیح وارد است که سنگ سیاه که به حجر اسود معروف است در ابتدا نهایت سفید و نورانی بود بدست رسانیدن گناه‌کاران بنی‌آدم به این مرتبه سیاه گشت.[۱]

و از قتاده مروی است که قبل از اسلام عادت نبود که مقام ابراهیم را کسی دست رساند و مسح کند در این امت این امر رایج شد و کسانی که قبل از اسلام این سنگ را دیده بودند نقل می‌کردند که اثر هردو پاشنه‌ی حضرت ابراهیم ﷺ و انگشتان ایشان در این سنگ ظاهر و نمودار بود حالا بسبب دست رسانیدن مردم آن اثر بخوبی ظاهر نیست.[۲]

و ابن ابی شیبه از عبدالله بن الزبیر نقل کرده که ایشان جماعتی را دیدند که مقام ابراهیم ﷺ را مسح می‌کنند گفتند شما را خدای‌تعالی به مسح کردن این سنگ نفرموده بلکه حکم او همین است که متصل این نماز گزارید.[۳]

و بیهقی در سنن خود روایت کرده است که این سنگ در زمان آن حضرت ﷺ و در زمان ابوبکر صدیق ﷺ متصل خانه کعبه بود و در زمان حضرت عمر ﷺ بفاصله‌ی گذاشتند و سببش آمدن سیل عظیم بود که آنرا سیل ام‌نهشل گویند و این سنگ در زور آب سیل از مکان خود بیجا شده دور افتاده بود حضرت عمر ﷺ خود تشریف آورده مکانی برای این سنگ تجویز کرده گردا گرد این سنگ سنگ بست نموده در میان آن این سنگ را نهادند و از آن باز در همین مقام است.[۴]

این است آنچه اکثر اهل تاریخ روایت می‌کنند پس اول بنای خانه‌ی کعبه از حضرت آدم واقع شد و آنچه مشهور است که اول بنای این خانه‌ی معظمه حضرت ابراهیم ﷺ فرموده‌اند پس بنابر آن است که این موضع را بصورت خانه که چهار دیوار و سقف داشته باشد ایشان ساخته‌اند و در عهد حضرت آدم ﷺ غیر از بنیاد آن چیزی نبود و بالائی آن

الجنة».

۱ -أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۳/ ۴۴۹، رقم ۴۰۳۱) ، وفی السنن الکبری (۵/ ۷۵، رقم ۹۰۱۱) .

۲ - «تفسیر مقاتل» ۱/ ۱۳۷ - ۱۳۸، وذكره الثعلبي ۳ / ۱۱۶۴. أخرجه الطبري ۱/ ۵۳۷، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۲۷. «البحر المحيط» ۱/ ۳۸۱ .تفسیر ابن کثیر ۱: ۳۱۱.

۳ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۳ / ۴۱۶ رقم ۱۵۵۱۲) المنهاج في شعب الإيمان (۲ / ۴۵۳).

۴ - أخبار مكة ۲ / ۳۳. شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام (۱ / ۲۷۴) كنز العمال (۳۸۱۰۵) تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف (۱۳۰).

بنیاد بیت المعمور را نهاده بودند که بصورت خیمه بود از یاقوت مجوف، و عمارت گل و سنگ نبود.

اما قبل از حضرت آدم ﷺ پس نیز این مقام محل تعظیم و احترام بود بلکه قبل از خلقت زمین و ما فیها نیز، چنانچه فاکهی در اول تاریخ مکه می‌گوید: حدثنی عبدالله بن ابی سلمه قال حدثنا الواقدی قال حدثنا ابن جریح عن بشیربن عاصم الثقفی عن سعید ابن المسیب قال قال علی بن ابی‌طالب ؓ **(خلق الله البیت قبل الارض و السموات باربعین سنة فكَانَ غُثَاءَةً عَلَى الْمَاءِ.)**[1]

و نیز فاکهی بسند خود از ابوهریره ؓ روایت کرده: **(الکعبة خلقت قبل الارض بالفی عام، قیل وکیف خلقت قبل الارض وهی من الارض فقال انه کان علیها ملکان یسبحان باللیل والنهار الفی سنة فلما اراد الله ان یخلق الارض دحها من تحت الکعبه وجعل الکعبه وسط الارض.)**[2]

و آنچه بعضی اهل تاریخ گفته‌اند که پسران حضرت آدم ﷺ کعبه را به گِل و سنگ بنا کرده‌اند بعد از وفات حضرت آدم ﷺ و بودن بیت المعمور در آن مقام تا حیات حضرت آدم ﷺ، پس چندان قابل اعتماد نیست زیرا که منتهای سند این است روایت تا وهب بن منبه است که بیشتر از اسرائیلیات نقل می‌کند.

و تحقیق همین است که قبل از حضرت ابراهیم ﷺ کسی این خانه را نساخته است و از روی کتاب و سنت صحیحه‌ی مشهوره همین ثابت است و لهذا شیخ عماد الدین بن کثیر در تفسیر خود می‌گوید که: **(لم یرو عَنْ مَعْصُومٍ أَنَّ الْبَيْتَ كَانَ مَبْنِيًّا قَبْلَ الْخَلِيلِ ﷺ.)**[3]

اما بعد از حضرت ابراهیم ﷺ پس نزد اهل تاریخ چنین مقرر است که عمالقه و جرهم نیز آنرا بنا کرده‌اند و باز قصی بن کلاب نیز آنرا بنا نموده و سقف آن را به چوب دوم که

---

۱ - روی خبر علي وحده، الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد، في تاريخ مكة ۱: ۲۵ (طبعة مكة سنة ۱۳۵۲).
۲ - بنحوه بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ۳۱۹هـ) رواه فيكتاب تفسير القرآن (۱ / ۲۹۴ رقم ۷۱۱) دار النشر: دار المآثر- المدينة النبوية. الدر المنثور (۲ / ۲۶۵).
۳ - البداية والنهاية (۱ / ۳۷۸) [ذكر بناء البيت العتيق].

درخت مقل[1] را گویند پوشش ساخت و چوب خرما را به جای تخته‌ها بکار برده باز در هنگام که آن حضرت ﷺ بیست و پنج ساله بودند قریش باز این خانه را بنا کردند و سببش آن بود که زنی دود خوشبو به پوشش کعبه می‌داد شراره از آتش برجست و اکثر چوبهای سقف خانه بسوخت و سابق از آن سیل عظیم آمده بود و به صدمه آن دیوارهای کعبه نیز شق شده بودند سرداران قریش جمع شده ولید بن مغیره را امیر عمارت قرار دادند و کعبه را هدم نموده از سر نو بنا کردند و با هم چنین قرار داد شد که سوای مال حلال صرف در این مصرف خرج نکنند و چون در آن وقت اکثر مال داران سود خوار بودند مال حلال بسیار کم به هم رسید و در این بنا تغییر و تبدیل واقع شد[2]

اول آنکه: در عرض کعبه چند گز زمین را گذاشتند و در حطیم داخل کردند.

دوم آنکه: دروازه‌ی او را از زمین بسیار بلند ساختند تا هر که را خواهند درآرند و هر که را خواهند ندرآرند.

سوم آنکه: اندرون کعبه ستونهای چوبین دو صف استاده کردند در هر صف سه ستون.

چهارم آنکه: ارتفاع خانه را از بیرون مضاعف نمودند هژده گز، نه گز از ارتفاع حضرت ابراهیم ﷺ زیاده کرده‌اند.

پنجم آنکه: اندرون خانه کعبه متصل رُکن شامی زینه‌ی پایه ساختند که بربام کعبه از آن توان رسید و این هم سابق نبود.

باز در اسلام عبدالله بن الزبیر ﷺ این خانه را بنا کرد و بدعات جاهلیت را موقوف ساخت بر طبق حدیثی که از حضرت عائشه‌ی صدیقه ﷺ شنیده بودند و بجای گلابه، ورس[3] که گل خوشبو است در یمن با کچ محکم مخلوط نموده بکار برد و حطیم را در خانه‌ی کعبه داخل نمود و آن خانه را دو دروازه ساخت یک در غربی و یک در شرقی و چون از بنا فارغ شدند از سر تا پا از بیرون و درون به مشک و عنبر کهگل نمود و به دیباج پوشش

---

۱ -نام درختی است و بعضی گویند صمغی است وآن را مقل ازرق و مقل مکي و مقل اليهود و مقل عربی و مقل سقلبی خوانند و گویند از عطریات است. صمغ درختی است از جنس نخل که دوم گویند.

۲ - الدر المنثور (۱ / ۳۰۱).

۳ -«گلابه»: گل و لای. گل به آب سرشته که بدان دیوار اندایند. «ورس»: وآن گیاهی شبیه سمسم است. منبت آن بلاد یمن است و بس می‌کارند آنرا و تا بیست سال باقی باشد.

کرد و فراغت از این عمارت بیست و هفتم رجب سنه شصت و چهار واقع شد.

باز در وقت حجاج بنای دیگر این خانه معظمه را واقع شد لیکن به همین قدر که جانب شامی کعبه را هدم کرده بربنیاد قریش بلند ساخت و زمین کعبه را به سنگ‌های بزرگ پُرکرده دروازه‌ی شرقی آن را بلند نمود و دروازه‌ی غربی را مسدود کرد و دیگر جوانب کعبه را متعرض نشد و این بنا در سنه هفتاد و چهار واقع شد.

و از آن بار تا عهد سلطان مراد بن احمد خان تجدید بنای واقع نشد مگر ملوک و سلاطین ترمیم و اصلاح همان بنای حجاج می‌کردند تا آنکه سلطان مراد باز تجدید بنا کرد و سوائی حجر اسود و آن کنج تمام کعبه را هدم کرده عمارت ساخت و این عمارت در سنه یک هزار و چهل واقع شده و تا حال همان عمارت باقی است اما بروضع بنای حجاج است.

بحث دوم آنکه:

لفظ ﴿مَثَابَةً﴾ به حسب لغت عرب دو چیز مفهوم می‌شد: اول آنکه مجمع باشد.[1] دوم آنکه بار بار مردم در آنجا بیایند[2] و به یک بار آمدن سیر نشوند از همین جا است که حضرت ابن عباس و مجاهد و دیگر مفسرین رحمهم الله گفته‌اند که شوق زیارت این خانه در دل‌های مردم انداختیم تا از دیدن و طواف آن سیر نشوند و هرگاه از آن خانه بروند دلهای ایشان مشتاق بازگشتن به آن خانه باشند.[3]

چنانچه به تجربه رسیده است که هر که یک بار حج این خانه می‌نماید و آن خانه را دیده می‌آید باز مدت‌العمر مشتاق مراجعت به آن خانه می‌ماند هرچند در راه شدايد بسیار کشیده باشد و تکلیفات بی‌شمار چشیده و تعظیم این خانه بعد از دیدن آن گویا بالاضطرار از ته دل می‌جوشد و آن تعظیم مانند امور جبلیه غریزیه محسوس می‌شود که مبنی بر تصور نفعی یا دفع ضرری هست و از آن نیست که حیوانات نیز به تعظیم آن خانه

---

۱ - التفسیر الرازی (۴ / ۴۸).

۲ - ذکره الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۶۰، البغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۴۶، «البحر المحيط» ۱/ ۳۸۰. ولفظهم: معاذًا وملجا، بالذال، وليست بالدال. وقال الطبري ۱/ ۵۳۲: وإذ جعلنا البيت مرجعا للناس ومعاذًا. وورد بالدال في «الوسيط» ۱/ ۲۰۴.

۳ - أخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۳۳ وبنحوه أخرجه ابن أبي حاتم ۱/ ۲۵۵ ثم قال: وروي عن أبي العالية، وسعيد بن جبير في إحدى روايتيه وعطاء ومجاهد والحسن وعطية والربيع بن أنس والسدي والضحاك نحو ذلك.

قیام نموده‌اند.

تعظیم کعبة الله

ازرقی بروایت طلق بن حبیب آورده که روزی ما همراه عبدالله بن عمرو در سایه کعبه نشسته بودیم تا آنکه سایه بسبب بلند شدن آفتاب معدوم شد و مردم از مجالس برخاستند ناگاه بریقی شدید از جانب دری از درهای مسجد الحرام ظاهر گشت دیدیم که ماری برمی‌آید تمام حضار چشمهای خود را به سمت آن مار متوجه کردند آن مار راست بسوئی خانه کعبه آمده هفت شوط طواف ادا نمود و بعد از آن عقب مقام ابراهیم رفت و دو رکعت نماز گزارد عبدالله بن عمرو و دیگر کبرای مجلس نزد آن مار رفتند و گفتند که ای عزیز طواف تو ادا شد لیکن در این شهر مردم ناواقف و غلامان و خدمتکاران بسیاراند بهتر آن است که خود را از نظر مردم پوشیده داری که مبادا به تو ایذائی رسانند به مجرد شنیدن این کلام سر خود را بر دم خود چسپانده بسوی آسمان پریده رفت تا آنکه از نظر ما غایب شد.[1]

و نیز از ابوالطفیل آورده که نوجوانی از صالحان جن که در موضع ذی طوی می‌ماند اکثر خود را به صورت مار ساخته برای طواف خانه کعبه می‌آمد و عقب مقام ابراهیم نماز می‌گزارد و مادری داشت از جنیات که او را از این کار منع می‌کرد و می‌ترسانید که مبادا ترا آدمیان مار دانسته بکشند او باز نمی‌آمد تا آنکه جماعه از بنو سهم او را کشتند به مجرد کشتن او در مکه غباری عظیم برخاست و گرد بادی شدید آمده آن جماعه را از بنو سهم در خانهای خود مرده یافتند.[2]

و نیز در تواریخ مکه حکایت جمل طایف مشهور است و خلاصه آن حکایت آنکه در سنه هشتصد و پانزده از هجرت شریفه در ماه جمادی الآخری شتری از شتران جمال فاروقی از مالک خود گریخته قصد مکه معظمه نمود و در مسجد الحرام داخل شد و مردم بسیار گردا گرد او می‌دویدند و می‌خواستند که او را بگیرند او هرگز التفاتی به کسی نمی‌نمود تا آنکه گرد خانه کعبه هفت شوط طواف به جا آورد سه اسبوع تمام کرد آنگاه بسوی حجر

---

۱ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (۲ / ۱۷).
۲ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (۲ /۵۷).

اسود آمد و آنرا بوسه داد بعد از آن به مقام حنفیه متوجه شد و مقابل میزاب الرحمة استاد و گریه شروع کرد تا آنکه اشک بسیار از چشم او روان شد و در همین حالت خود را برزمین انداخت و جان بجان آفرین سپرد و مردم او را در این حالت تماشا می‌کردند بعد از مردن او را برداشته مابین صفا و مروه بردند و دفن کردند.

در مکهٔ معظمه پانزده مکان است در آنجا دعا مستجاب می‌شود

و یکی از اسباب رجوع خلایق به آن خانه آنکه دعا در چند جا از آن مقام مستجاب می‌شود و مردم تجربه کرده‌اند و برای حصول مطالب دینی و دنیوی خود دعای آن مقامات را قوی‌ترین وسایل می‌دانند؛ چنانچه از حسن بصری ﷺ به روایت صحیحه ثابت شده که در مکه معظمه پانزده مکان است که دعا در آن جا مستجاب می‌شود: نزد ملتزم و زیر میزاب رحمت و نزدیک رکن یمانی و برصفا و مروه و در میان رکن و مقام و در جوف کعبه و در منیٰ و در مزدلفه و در عرفات و به نزدیک جمرات ثلثه و نزدیک خوردن آب زمزم.[1]

و در مصنف ابن ابی‌شیبه مذکور است که: (إِنْ كَانَتِ الْأُمَّةُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَتَقْدُمُ مَكَّةَ، فَإِذَا بَلَغَتْ ذَا طُوًى، خَلَعَتْ نِعَالَهَا تَعْظِيمًا لِلْحَرَمِ.)[2]

و نیز مذکور است: (كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ إِذَا أَتَتْ عَلَى الْحَرَمِ نَزَعُوا نِعَالَهُمْ.)[3]

و ابونعیم در حلیة الاولیاء از مجاهد روایت کرده که بعضی اوقات لک لک کس از بنی‌اسرائیل برای حج می‌آمدند و چون به حد حرم می‌رسیدند برهنه پا می‌شدند.[4]

و ازرقی و ابن عساکر از ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند که حواریان نیز حج این خانه نموده‌اند و چون در حرم داخل شدند از سواری ها فرود آمده پیاده روی اختیار کردند.[5]

و ازرقی از حویطب بن عبدالعزی روایت کرده است که ما روزی در جاهلیت در سایه کعبه نشسته بودیم ناگاه زنی آمد و پرده کعبه را بگرفته فریاد کرد که بار خدایا من از دست

---

۱ - الدر المنثور (۱ / ۲۹۵).

۲ - الأزرقی (۲ / ۱۳۱) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۳ / ۲۳۸ رقم ۱۳۸۰۲).

۳ -الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۳ / ۲۳۸ رقم ۱۳۸۰۳).

۴ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (۳ / ۲۸۹).

۵ - الأزرقی (۲ / ۱۳۷)، تاريخ دمشق (۶۸ / ۷۰).

شوهر خود نالان‌ام که مرا بی‌موجب می‌زند بمجرد این دعا دست شوهر او خشک شد من او را در اسلام اشل می‌دیدم.[1]

و در تواریخ مقرر است که اساف و نایله هردو مرد و زن بودند در هنگام درآمدن کعبه مرد زن را بوسه داد هردو به صورت سنگ مسخ شدند مردم آن هردو را از کعبه برآورده برای عبرت مردمان بیرون کعبه استاده کردند.[2]

و ابن ابی‌شیبه از عبدالرحمان بن سابط روایت کرده است که مردم مکه در موسم حج بیرون برآمده بودند دزدی مکان را خالی دیده قطعه‌ی از زرّ از خانه‌ی کسی گرفته آورد و درون کعبه نهاد چون وقت مراجعت در کعبه برای گرفتن آن قطعه‌ی زرّ درآمد هنوز سر او اندرون کعبه بود و باقی اعضای او بیرون که خانه کعبه او را بزور افشرد، سر او از تن جدا شد مردم این واقعه عجیب را دیده سر و تن او را برآورده پیش سگان انداختند.[3]

و نیز ازرقی در تاریخ خود به سند صحیح آورده که زنی بود در جاهلیت که طفلی را از قرابتیان خود پرورش کرده بود و آن زمان برای کسب معاش از خانه به در می‌رفت و آن طفل تنها می‌ماند روزی آن طفل شکایت تنهائی خود نمود آن زن گفت که ای پسر اگر ظالمی بر تو در حالت تنهائی تعدی بکند پس بدانکه در مکه خانه هست خود را به آن خانه رسان و فریاد کن که آن خانه را صاحبی است که فریاد رس است اتفاقا آن طفل را ظالمی تنها یافته اسیر کرده برد و مدتی با خود داشت به تقریب تجارت در مکه‌ی معظمه رسید و آن طفل همراه او بود چون این خانه را دید از مردم پرسید که این خانه‌ی کیست گفتند خانه‌ی خدا است او را سخن مادر یاد آمد و از دست آن ظالم گریخته و نزد خانه‌ی کعبه آمد و پرده‌های آن خانه را محکم گرفت از عقب او مالک او رسید و خواست که او را کشیده ببرد اول دست راست خود را دراز کرد تا آن طفل را بگیرد دست راست او خشک شد باز دست چپ را دراز کرد آن هم خشک شد چون حال بر این منوال دید پیش سرداران قریش رفت و گفت که من به این آفت گرفتار شده‌ام شاهد باشید که من این طفل را گذاشتم و به او متعرض نخواهم

---

۱ - المعجم الكبير للطبراني: ۳/ ۱۸۵، التاريخ الكبير: ۳/ ۱۲۷. أخرجه أيضًا: الحاكم (۳/ ۵۶۱، رقم ۶۰۸۳).
۲ - الأزرقي (۱ / ۱۲۰).
۳ - مُصنف ابن أبي شيبة (۳ / ۶۹۶).

شد هرجا که خواهد برود لیکن علاج هردو دست من بفرمائید اکابر قریش فرمودند که از هر دست خود یک یک شتر قربانی کن او همچنان کرد هردو دست او رها شد.[۱]

و نیز ازرقی از عبدالمطلب بن ربیعه بن حارث روایت کرده که شخصی از بنی‌کنانه بر عمّ‌زاده‌ی خود ظلم فراوان می‌کرد او هرچند به خدا و به قرابت، پناه می‌جست آن ظالم از ایذای او باز نمی‌ماند ناچار شده بخانه‌ی کعبه پناه برد و دعا کرد که بار خدایا فلانی برمن ظلم می‌کند و من به خانه‌ی تو پناه آوردم او را به دردی مبتلا کن که لادوا باشد این دعا کرد و به خانه به رفت دید که ظالم او را شکم آماسیده مانند مشک گشته است هرچند دواها می‌کردند سود نداشت تا آنکه شکمش شق شد و جان داد عبدالمطلب می‌گوید که من این قصه را به پیش حضرت ابن عباس ﷺ نقل کردم فرمودند که من هم شخصی را دیدم که مقابل خانه‌ی کعبه استاده برظالم خود دعا کرد که کور شود فی‌الفور کور شد و او را مردم کشیده بردند.[۲]

و همین کرشمه‌ها بود که این مکان همیشه جای امن بوده است؛ زیرا که مردم به خوف عقوبت عاجله از تعرض به مردم این شهر و هتک حرمت این شهر اجتناب و احتراز می‌نمودند و با هم در این مکان مناقشه نمی‌کردند.

و دیگر از اسباب امن این شهر آن است که همیشه از قلمرو پادشاهان خارج مانده تا آنکه نوبت اسلام رسید و کسانی که تعظیم این مکان به وفور می‌کردند به مرتبه‌ی سلطنت و ملک رسیدند از آن باز امن مضاعف در اینجا متحقق گشت.

بحث سوم در بیان اضافت مکهٔ معظمه بسوی خدا

بحث سوم آنکه:

این خانه را نسبت به خدا کردن چنانچه در این آیت واقع است که: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ چه معنی دارد اگر نسبت خالقیت این بیت، مصحح این اضافت است پس هربقعه زمین همین حکم دارد و اگر نسبت سکونت بود و باش است پس ذات پاک باری‌تعالی منزه

---

۱ - أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار للأزرقي (۲ / ۲۷).

۲ - أزرقی (۲ / ۲۵).

است از مکان، او را با هیچ مکان نسبت حاصل نیست و اگر به سبب آن است که در این مکان او را عبادت می‌کنند و شأن معبودیت او در آن جا ظهور فرموده است پس خانه کعبه و معابد کفار مثل هردوار و غیره یکسان باشد که در همه‌ها شان معبودیت ظاهر است زیرا که در هرجا طالبان حق شوق خود را در لباس صورت ظاهر می‌کنند؟

جوابش آنکه: اختصاص این خانه بجناب الهی به آن است که به حکم او تعالی برای عبادت او و قضای شوق طلب او بنا کرده شده است و هیچگونه علاقه به مخلوقات ندارد و معابد کفار مثل هردوار و غیره نه بحکم او تعالی برای اینکار بنا شده‌اند و نه از علاقه‌ی مخلوقات خالی‌اند زیرا که در همه آن معابد نسبتی به «رام»[1] یا «کشن.» یا دیگر ارواح ملحوظ نظر قاصدان آن جا می‌باشد پس فرق این دو جهت واضح گشت.

تحقیق آن است که قبله گرفتن را این دو چیز لازم است:

اول آنکه: به حکم تعالی باشد زیرا که نسبت ظهور الهی هر جا است لیکن این ظهور عام مصحح توجه در عبادت نمی‌شود به اجماع عقلا، پس لابد در این امر ظهوری خاص می‌باید و میزان معرفت آن ظهور از حد عقل بشری خارج است بدون توقیف شرعی فهمیده نمی‌شود پس نص شارع در این باب ضرور است.

دوم آنکه: آن مکان را بوجهی از وجوه علاقه با هیچ مخلوق نباشد و الّا در وقت توجه به آن مکان شائبه شرک لازم خواهد آمد و توحید صرف در آن عبادت نخواهد ماند.

و لهذا از قبله گرفتن قبور انبیاء و ستاره و آتش و آب و درخت منع شدید آمده و معابد کفار عندالتفتیش این هر دو صفت را ندارند. مثلا هر دو را از آن جهت نزد ایشان واجب التعظیم است که «کشن» از این راه بالا رفته و «اجهودیا» از آن جهت که مسکن رام‌چندر است و مقام رسوائی، سیتا. و علی هذا القیاس.

آری این فرقه که حلولی المذهب‌اند آن اشخاص را مظاهر ذات مقدس الهی می‌انگارند و منسوبات آن اشخاص را در حکم منسوبات الهی می‌دانند لیکن چون حلول نسبت به آن

---

۱ - رام: به اعتقاد هنود یکی از نامهای خدا که در مظهری حلول کرده باشد. رام یا رامچند پسر و ولیعهد محبوب راجه جسرت و یکی از «اوتاد» یعنی مظاهرپروردگار که بصورت بشربرای تنبیه دیوان مردم خوار بزمین آمد و لچمن برادر او بود. (سبک شناسی ج ۳ ذیل ص ۲۶۴).

جناب باطلست این خیال از قبیل بنای فاسد بر فاسد شد و اگر بالفرض معابد کفار را در اصل از شعایر الهی اعتقاد کنیم و گوئیم که نسبت به مخلوقات کردن در حق این مقامات از تحریفات این فرقها است و در ابتدا نسبتی بغیر از ذات حق نداشتند و نصی صریح در تعیین آن مواضع هم در شرایع قدیمه آمده بود باز هم فرق در میان خانه‌ی کعبه و این مکانات ظاهر است زیرا که هم تعبد در آن مکانات منسوخ شد و حکم منسوخ را تبعیت کردن مخالفت صریحه خدا است.

و سِرّش آن است که مدار قبله ساختن بر قبول عبادت است و چون قبول عبادت را منحصر در مکانی یا سمتی گردانیدند دیگر در غیر آن مکان عبادت بجا آوردن سعی خود را رایگان کردن است بلاتشبیه مانند پادشاهی در مکانی از مملکت خود دارالخلافت قرار دهد و بر رعایا فرض گرداند که حوایج خود را بسوی همان مکان رفع کنند و نذور و هدایا را در همه مکان برسانند باز بعد چندی مکان دیگر را درالخلافه سازد و درباره‌ی آن مکان همین قسم حکم ناطق نماید دیگر مکان اول را هیچ حرمت سلطنت نمی‌ماند، و آمد و رفت آن جا بی حاصل می‌شود و نذر و هدایا که در آن جا برسانند قبول نمی‌افتد بلکه اگر کسی از رعایا اصرار کند و بگوید که دارالخلافه همان مکان است نه این مکان، دوم البته سزاوار تنبیه و عقوبت می‌گردد که مخالفت حکم پادشاه نمود.

و اگر کسی از قاصدان معابد کفار تفتیش نماید که شما برای چه و برای که می‌روید البته واضح خواهد شد که اینها در رفتن این مکانات قصد تقرب به مخلوقی از مخلوقات خواه روحانیه باشند خواه جسمانیه می‌نمایند و از توجه بذات خالق غافل محض‌اند این قسم مکانی که محض برای توجه الی‌الله معین و مقرر باشد در اقطار زمین غیر از خانه کعبه و صخره‌ی بیت المقدس یافته نمی‌شود و لهذا همین دو مکان را لیاقت قبله بودن حاصل شد و بس.

آری معابد کفار اگر مشابهتی دارند با قبور اولیاء صلحا یا چله‌های ایشان دارند نه با کعبه و صخره، شتّان بینهما و از همین جا واضح شد سِرّ تاکیدات بلیغه که در حدیث شریف در نهی از زیارت قبور و از شدّ رحال بسوی موضعی غیر از مساجد ثلثه و از آن که قبور انبیاء را مساجد سازند وارد شده مدعا همین است که در این اعمال اکثر جهال را

اعتقادی که مشرکین را در بزرگان خود به هم رسیده است به هم می‌رسد و توجه الی‌الله صرف و محض باقی نمی‌ماند مگر در پرده و حجاب آن ارواح و این قدر توجه در آخرت که وقت ظهور صلاح و فساد نفس انسانیه است، بکار نمی‌آید.

بیان وجه تخصیص خانه کعبه که منسوب به جناب خداوند است

آمدیم برآنکه در تخصیص این مکان به بنای خانه که منسوب به جناب خداوندی باشد و قبله‌ی عبادات و مرجع خلایق باشد چه حکمت است زیرا که شارع حکیم علی‌الاطلاق است بی‌حکمتی به تخصیص جزافی نمی‌فرماید؟

گوئیم در حکمت این تخصیص سه وجه وجیه است که به خاطر ناقص افراد بشر رسیده است:

اول آنکه: اصل نوع انسان از خاک است و اصل کره‌ی خاک همین نقطه است چنانچه در روایات سابق گذشت که قبل از خلقت زمین این مکان برروی آب مانند کف جرمی پیدا کرده بود و منْ‌بَعد زمین به تمام‌ها از زیر همین کف منبسط و فراخ گردید پس اصل جسم آدمی را راجع این نقطه گشت او را می‌باید که چون جسم خود را مشغول به عبادت پروردگار خود سازد به اصل ترابی او رجوع آرد و چنانچه بر اصل قریب خود که هر جا میسر است سجده می‌کند بسوی اصل بعید خود در وقت عبادت متوجه شود و در عمر یکبار به زیارت آن مقام، معنی توجه الی‌الله و اشتیاق الی‌لقاء الله را جلوه دهد و قضای حق شوق نماید و گردا گرد او بگردد و برای رضای مولای خود فرمان بجا آرد.

دوم آنکه: در وقت عبادت، آدمی خلیفه‌ی ملایکه است که در اصل این شغل شریف کار ایشان است. چنانچه در وقت غضب خلیفه سباع است و در وقت شهوت خلیفه‌ی بهایم و در وقت مکر و کید خلیفه‌ی شیطان و عبادت‌گاه ملائکه در آسمان، بیت المعمور است و این مقام برزمین محاذی بیت المعمور؛ چنانچه ازرقی از حسن بصری ﵀ و دیگر تابعین بسیار آورده که: (**الْبَيْتُ بِحِذَاءِ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ، وَمَا بَيْنَهُمَا بِحِذَائِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ، وَمَا أَسْفَلَ مِنْهُ بِحِذَائِهِ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ حَرَامٌ كُلُّهُ.**)[1] و به طریق دیگر همین مضمون را به روایت

---

۱ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار للأزرقي (۱۲ / ۱۳۶).

ابن عباس از آن حضرت ﷺ روایت کرده.

سوم آنکه: در این مکان عظیم ایشان ظهور ربوبیت الهی حضرت اسماعیل ؑ را که اکبر اولاد حضرت ابراهیم ؑ و مبداء نسب خاتم المرسلین ﷺ بودند به رنگی عجیب ظهور نمود و متصل آن مکان، آب غیبی که مسمّی به زمزم است به پرزدن حضرت جبرئیل ؑ جوشید و الی الآن جاری ماند پس هرگاه اولاد حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل و تابعان ایشان خواهند که بحضرت رب العزت متوجه شوند آن مکان را برای توجه اختیار کنند که ربوبیت او تعالی در آنجا بی‌پرده‌ی اسباب در حق اسلاف کرام ایشان که به انتساب با آنها مفخر و مباهی‌اند جلوه نموده و آثار آن ربوبیت الی الآن ظاهر و هویدا است و در حق حضرت ابراهیم ؑ و حضرت اسماعیل ؑ نیز ادای شکر این نعمت اقتضا فرمود که در آنجا برای عبادت خدا مکانی معین سازند تا هرگاه در آن مقام بعبادت مشغول شوند ربوبیت او تعالی به وجه عیان ملحوظ ایشان شود که دیدن مکان در تذکیر وقایع گذشته دخلی عظیم دارد. این سه چیز است که در ابتدای تخصیص این مکان بنای خانه‌ی خدا از وجوه حکمت معلوم بشر است.

اما بعد از آن که این مکان معبد خلایق و قبله‌ی عبادات و مرجع عاشقان صادق و مطاف محبان خالص گشت پس عمده‌ی وجوه تخصیص این مکان ظهور تجلی الهی است در آن مقام که این همه تعظیمات و محبتها بر آن تجلی واقع می‌شود و سهام ادعیه‌ی گوناگون و اذکار رنگارنگ بر آن می‌افتد و آن تجلی است به کمال وسعت که حوالی آن بقعه را به نور عظیم فروگرفته و افواج ملایکه را استخدام و استتباع نموده، و اشاره به همان تجلی است در کلام بعضی از انبیای پیشین که آنرا در کتب بنی‌اسرائیل روایت می‌کنند و هو قوله: (**سبحان الذی تجلی علی طُورِ سَیْنَاءَ واشرق نوره مِنْ سَاعِیرَ وَاسْتَعْلَنَ مِنْ جِبَالِ فَارَانَ**).[1] و فاران نام مکه معظمه است؛ چنانچه ساعیر نام کوه بیت المقدس است و معنی

۱- حبقوق النبي: / (۲/۹۳/ب) سفر التثنية، الإصحاح الثالث والثلاثون، ص ۲۸۰، في الترجمة العربية المطبوعة سنة ۱۸۴۴. وقد وردت البشارة في الدين والدولة ص ۱۳۸، الإعلام بمناقب الإسلام ص ۲۰۳، للعامري، أعلام النبوة ص ۱۹۹، الفصل في الملل والنحل ۸/۱۹۴، لابن حزم، الجواب الصحيح ۳/۲۱۲، وهداية الحيارى ص ۱۱۲، الأجوبة الفاخرة ص ۱۶۵، إفحام اليهود ص ۱۱۸، الإعلام ص ۲۶۴، تحفة الأريب ص ۲۶۵، مقامع هامات ص ۲۱۶، إظهار الحق ص ۵۱۷، محمّد رسول الله ﷺ ۶۳، النصيحة الإيمانية في فضيحة الملة النصرانية ص ۳۴۶، للمهتدي نصر بن يحيى

این کلام آن است که: پاک است آن خداوند که تجلی فرمود برکوه طور و تابید نور او از ساعیر و بی‌پرده ظاهر شد از کوهستان فاران. و به سبب همان تجلی الهی هرکه از زایران آن خانه‌ی معظمه در آن خانه تحدیق نظر می‌کند سکینتی و وقاری و عظمتی مقرون به جلال در می‌یابد خواه ذکی می‌باشد خواه بلید و می‌فهمد که در این جا شأنی است عظیم که در هیچ مکان آن شأن نمودار نیست و محبوب بودن آن خانه در دلها و انجذاب قلوب بسوی آن از آثار همان تجلی است. و رزقنا الله الفوز بمشاهدته ظاهراً و باطناً.

و هرگاه در حق تجلیات خاصه‌ی الهیه که برقلوب اولیاء واقع می‌شود هنوز شان معبودیت و مسجودیت به هم نمی‌رساند مردم چیزها گفته باشند مثل قول حذیفه بن الیمان: (لمجلس من عمر خير من عبادة ستين سنه.)

و مثل قول مولانای روم:

مثنوی:

هرکه به تبریزیافت یک نظرازشمس دین　　طعنه زند برده وسخره کند از چله

در حق این تجلی عام وسیع که به مرتبه مسجودیت و معبودیت رسیده است چه توان فهمید.

آری ابن ابی‌شیبه و ازرقی و جندی و بیهقی در شعب الایمان از عطاء بن یسار آورده‌اند که: (النَّظَرُ إِلَى الْبَيْتِ عِبَادَةٌ وَالنَّاظِرُ إِلَى الْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ الْقَائِمِ الصَّائِمِ الْمُخْبِتِ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ الله سُبْحَانَهُ.)[1]

و جندی از عطار آورده که: (إِن نظرة إِلَى هَذَا الْبَيْت فِي غير طواف وَلَا صَلَاة تعدل عبَادَة سنة قِيَامهَا وركوعها وسجودها.)[2]

و ابن ابی شیبه و جندی از طاوس نقل کرده‌اند که: (النظر إلى هذا البيت أفضل من عبادة الصائم القائم الدائم المجاهد في سبيل الله.)[3]

المتطبب، محمّد ﷺ ص ۳۲، عبد الأحد، محمّد رسول الله ص۶۳، محمّد ﷺ ص ۶۵-۶۷، إبراهيم خليل).

۱ - شعب الإيمان (۳ / ۴۵۵ رقم ۴۰۵۲) الأزرقي (۲ / ۹).

۲ - الدر المنثور (۱ / ۲۶۲).

۳-الدر المنثور (۱ / ۳۲۸).

و ابـن عـدی و بیهقـی در شـعب الایمـان مع التضعیـف به روایـت ابن عبـاس ﷺ از آن حضرت آورده‌اند که: (إِن الله فِي كل يَوْم وَلَيْلَة عشــرين وَمِائَة رَحْمَة تنزل على هَذَا الْبَيْت سِتُّونَ للطائفين وَأَرْبَعُونَ للمصلين وَعِشْرُونَ للناظرين.)[1]

و ازرقـی از آن حضـرت روایـت کـرده کـه «هـرگاه امـت پیغمبـری از پیغمبران پیشـین به عذاب الهی هلاک می‌شد به مکه رجوع می‌کرد و مشغول به عبادت می‌گشت.[2]

مانـنـد آنکـه عهده‌داران و ارباب خدمات پادشـاهی چون از کار خود معطل می‌شـوند به حضور پادشاه رجوع می‌نمایند و در مجرا و سلام حاضرمی‌باشند و از اینجا است که هر که دل او از دنیـا سـیرمی‌شـود و می‌خواهـد که رجوع به خدا کند می‌گویـد که من اراده بیت الله دارم گویـا رجـوع بـه خدا به همین طریـق می‌داند. و از این جا معنی دیگربـرای لفظ ﴿مَثَابَةً لِلنَّاسِ﴾ ظاهر شد.

و ازرقـی از مجاهـد روایت کرده که حضرت موسـی ﷺ برای حج خانه کعبـه آمده‌اند بر شـتری سـرخ سوار و از روحاء احرام بستند و دو گلیم قسطوانی پوشیدند یکی را لنگ کردند و دیگررا چادر و طواف خانه نمودند و در میان صفا و مروه نیزطواف کردند و در میان صفا و مروه لبیک لبیک گویان می‌دویدند که آوازی از غیب بگوش ایشـان رسـید که (لَبَّيْكَ عَبْدِي أَنَا مَعَكَ) حضرت موسی ﷺ به لذت این آواز بی‌اختیار برزمین افتاده‌اند سجده کنان.[3]

و ابـن مردویه و اصبهانـی در ترغیـب و ترهیـب و دیلمی به روایت جابربـن عبدالله ﷺ آورده‌انـد کـه آن حضرت ﷺ فرمودند که چون روز قیامت شـود کعبه را فرشـتها مانند عروس بـه زیـب وزینت آراسـته به حشـرگاه برند در اثنـای راه برقبرمن گذار افتـد پس کعبه به زبان فصیح بگوید که: (السَّلَام عَلَيْك يَا مُحَمَّد) در جواب بگویم که (وَعَلَيْك السَّلَام يَا بَيت الله) با توامت من چه سلوک کرد و تو با آنها چه سلوک خواهی کرد کعبه بگوید که یا محمد ﷺ هر که از امت تو به زیارت من آمد من او را کفایت کنم و شـفیع او خواهم شـد از طرف او خاطر

---

۱ -أخرجه الطبراني في «الكبير» (۱۱/ ۱۹۵: ۱۱۴۷۵) من طريق يوسف بن الفيض، وفي «الأوسط» رقم (۶۳۱۰) ورواه ابن الجوزي في مثير العزم الساكن (۱/ ۳۹۷: ۲۴۰)، وفي العلل المتناهية (۲/ ۸۱ - ۸۳).

۲ -الدر المنثور (۱ / ۳۲۷) أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار (۱ / ۶۸).

۳- أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار (۱ / ۶۸) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (۳ / ۲۱۱ رقم ۵۳۵۱) رواه الطبراني، وفيه ليث بن أبي سليم، وهوثقة ولكنه مدلس، وبقية رجاله ثقات.

خود را فارغ دار و هرکه به زیارت من نرسید پس تو او را کفایت کن و شفیع او شو.[۱]



۱ - الترغيب والترهيب (۲ / ۸ رقم ۱۰۳۹) الفردوس بمأثور الخطاب (۲ / ۹۵ رقم ۳۳۴۴) الدر المنثور (۱ / ۳۲۹۹) سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد (۳ / ۱۱۲).

بحث چهارم آنکه:

در لفظ ﴿وَاتَّخِذُوا﴾ دو قرائت متواتر است نافع و ابن عامر به فتح «خاء» می‌خوانند و معنیش ظاهر است که عطف بر ﴿جَعَلْنَا﴾ است یعنی ما خانه را مرجع خلایق و جای امن برای ایشان گردانیدیم و اینها از مقام ابراهیم نمازگاه گرفتند تا برطبق فرمان ما بجا آرند و دیگر قرّاء که به کسر «خاء» می‌خوانند و آنرا صیغه‌ی امر می‌دانند عطف آن بر جمله‌ی ﴿جَعَلْنَا﴾ که خبریه است از قبیل عطف انشاء بر اخبار خواهد شد.

لهذا جمهور مفسرین گویند که لفظ «قُلْنَا» بعد از واو عطف مقدر است یعنی «وقلنا اتخذوا من مقام ابراهیم» تا عطف خبر بر خبر باشد و به هر تقدیر ظاهر معنی این آیت معمول‌به نیست زیرا که نه مردم بر آن سنگ نماز می‌گذارند و نه حکم شرع بر این آمده که آن سنگ خاص را نمازگاه باید ساخت و بنابر همین اشکال مجاهد گفته است که مراد از مقام ابراهیم تمام حرم است و از مصلی جای دعا زیرا که معنی «اصلی صلوة» دعا است.[1]

و عطا گفته که مقام ابراهیم عرفات و مزدلفه و منی است زیرا که حضرت ابراهیم ﷺ در این مواضع استاده دعا فرموده است.[2]

لیکن در این هر دو قول حمل لفظ مقام ابراهیم بر غیر متعارف است چه مقام ابراهیم در عرف اهل مکه و غیر ایشان همان سنگ است که اثر قدم مبارک در آن است و آن سنگ را اختصاصی است ظاهر، به مقام ابراهیم بودن زیرا که این اعجاز روشن در همان سنگ ظهور نموده است و نیز حمل لفظ مصلی بر غیر معنی شرعی است زیرا که استعمال صلوة در دعا نزد اهل شرع رایج نیست گو در لغت باشد و حمل الفاظ قرآنیه بر معانی شرعیه باید کرد نه بر معانی لغویه پس اولی همین است که در تفسیر گذشت.[3]

---

۱ -أخرجه الطبري ۱/ ۵۳۷، ابن أبي حاتم ۱/ ۲۲۷.

۲ - أخرجه ابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۲۶.

۳ - «ذلك الحجر هو مقام إبراهيم الذي يعرفه الناس اليوم، وإذا أطلق مقام إبراهيم لم يفهم إلا الذي هو اليوم في المسجد» قال في «البحر المحيط» ۱/ ۳۸۱ بعد أن ذكر اتفاق المحققين على هذا القول: ورجع بحديث عمر أفلا نتخذه مصلى، الحديث، وبقراءة رسول الله ﷺ لما فرغ من الطواف وأتى المقام ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ فدل على أن المراد منه ذلك الموضع؛ ولأن هذا الاسم في العرف مختص بذلك الموضع، ولأن الحجر صارت تحت قدميه في رطوبة الطين حين غاصت فيه رجلاه، وفي ذلك معجزة له، فكان اختصاصه به أقوى من اختصاص غيره، فكان إطلاق هذا الاسم عليه أولى لأنه موضع القيام، وثبت قيامه على الحجر، ولم يثبت قيامه على غيره.

و مراد آن است که نماز طواف را به طریق استحباب مؤکد متصل آن سنگ بوجهی که آن سنگ بجای امام باشد و نماز گزارنده بمنزله مقتدی باید گزارد و قریب مکان را آن مکان گفتن مجاز متعارف است قریب به حقیقت، پس ظاهر این آیت معمول به است هر چند اصل این نماز واجب است برمذهب امام اعظم رحمه‌الله و عند الشافعی رحمه‌الله دو قول است یکی آنکه سنت است دوم آنکه فرض است لیکن گزاردن این نماز به این وضع که عقب آن سنگ باشد بالاجماع مستحب است به استحباب مؤکد حتی المقدور از دست نباید داد و اگر ازدحام خلق مانع باشد در موضع دیگر از مسجد الحرام باید گزاردن.[1]

و در سنن ابن ماجه و دیگر کتب محدثین بروایت جابر رضی‌الله‌عنه آمده که: (**لما وقف رَسُول الله ﷺ يَوْم فتح مَكَّة عِنْد مقَام إِبْرَاهِيم قَالَ لَهُ عمر: يَا رَسُول الله هَذَا مقَام إِبْرَاهِيم الَّذِي قَالَ الله: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ قَالَ: نعم.**)[2]

و در صحیح مسلم و دیگر صحاح موجود است که (**أَن النَّبِي ﷺ رمل ثَلَاثَة أَشْوَاط وَمَشى أَرْبعا حَتَّى إِذا فرغ عمد إِلَى مقَام إِبْرَاهِيم فصلى خَلفه رَكْعَتَيْنِ ثمَّ قَرَأَ ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾**.)[3]

و نیز در جمیع صحاح موجود است که نزول آیت از موافقات حضرت عمر است رضی‌الله‌عنه و ایشان در باب همین سنگ عرض کرده بودند که نماز طواف را در عقب او مقرر باید فرمود نه در حق تمام حرم یا عرفات و غیرها.[4]

و از بعضی ظرفای شافعیه شنیده باشد که می‌گفت عمل بر این آیت نصیب ما است از جمیع خلایق که مصلای ما جانب مقام ابراهیم است و مصلای اهل مذاهب دیگر در جوانب دیگر، حنفی در جواب این ظرافت او گفت که سمت قبله‌ی ما موافق سمت

---

۱ - التفسير الكبير (۴ / ۴۴).

۲ - وأخرجه أبوداود (۳۹۶۹)، والترمذي (۸۷۲) و (۸۷۸) و (۳۲۰۵)، والنسائي ۵ / ۲۲۸ و۲۳۵ و ۲۳۶ و۲۴۰ - ۲۴۱ من طرق عن جعفر الصادق بن محمَّد.

۳ - أخرجه مسلم رقم (۱۲۱۸) في الحج، باب حجة النبي ﷺ، وأبوداود رقم (۱۹۰۵) و (۱۹۰۷) و (۱۹۰۸) و (۱۹۰۹) في المناسك، باب صفة حجة النبي ﷺ، والنسائي ۵ / ۱۴۳ و ۱۴۴ في الحج، باب الكراهية في الثياب المصبغة للمحرم.

۴ - رواه الثعلبي / ۱۱۶۳ بهذا اللفظ، والحديث ثابت في البخاري (۴۴۸۴) كتاب التفسير: باب: قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ وغيره من طريق آخر عن حميد الطويل عن أنس به.

قبله‌ی حضرت ابراهیم است زیرا که بالقطع ثابت است که قبله حضرت ابراهیم و جمیع بلدان شامی، سمت میزاب است و در همان جانب مصلای حنفی است لیکن مقامی که بالفعل مصلای جمیع مصلای حنفی در آنجا است در اصل از حد مسجد الحرام خارج بوده و دارالندوة قریش بود اما بعد از زیادت در مسجد الحرام حکم مسجد الحرام گرفته است بدلیل حدیثی که در حق مسجد خود فرموده‌اند و حکم مسجد الحرام نیز همان است و هو قوله: «لو بنی مسجدی هذا الی صنعاء لکان مسجدی.»[1]

بحث پنجم آنکه:

از تقدیم «طائفین» بر «عاکفین و مصلین» بعضی علما استنباط کرده‌اند که مجاور مکه را طواف بهتر از نماز است: (**وَأخرج الْحميدِي وَابْن النجار عَن جَابر بن عبد الله قَالَ: قَالَ رَسُول الله ﷺ من طَاف بِالْبَيْتِ سبعا وَصلى خلف الْمقَام رَكْعَتَيْنِ وَشرب من مَاء زَمْزَم غفرت لَهُ ذنُوبه كلهَا بَالِغَة مَا بلغت**.»)[2]

و اخرج الازرقی عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول الله ﷺ هرگاه که شخصی با اراده‌ی طواف از خانه‌ی خود برمی‌آید چنان است که در دریای رحمت درآمده می‌رود و چون در مطاف داخل شد چنان است که در دریا رحمت غوطه خورد و هرگاه طواف شروع کرد در هرگام او دو چیز او را حاصل می‌شود و هرگاه قدم برمی‌دارد پانصد نیکی برای او می‌نویسند و هرگاه می‌گذارد پانصد گناه از وی دور می‌کنند و چون از طواف فارغ شده به مقام ابراهیم می‌رسد و دو رکعت طواف در آنجا می‌گذارد، چنان می‌شود که گویا از شکم مادر امروز زاده است که هیچ گناه ندارد و فرشته مقابل آمده او را می‌گوید که از سرگیر عمل خود را در باقی عمر که از عمر ماضی خود خاطر خود را فارغ کردی و او را مرتبه‌ی شفاعت در هفتاد کس از اقارب او می‌دهند.[3]

بحث ششم آنکه:

حرف عطف را که «واو» است از میان رکع و سجود چرا حذف کردند حال آنکه از سابق

---

۱ - أخرجه الدیلمی (۳/ ۳۷۸، رقم ۵۱۵۲) . الدر المنثور - السیوطي (۲ / ۲۹۳).
۲ - کنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (۵ / ۵۲ رقم ۱۲۰۱۲).
۳ - الأزرقی (۲ / ۴) الدر المنثور (۱ / ۲۹۴).

روش کلام به طریق عطف است که ﴿لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ﴾؟

جوابش ظاهر است و آن آنست که طواف و اعتکاف هر دو عمل جداگانه‌اند یکی بر دیگری موقوف نیست بخلاف رکوع و سجود که بدون انضمام با همدیگر عبادت نمی‌شوند و معتبر نمی‌باشند بنابرآنکه مجموع این هر دو فعل یک عمل است که نماز است توسط عاطف در میان این هر دو مناسب نبود.

بحث هفتم آنکه:

در اینجا بر محض رکوع و سجود از ارکان نماز اکتفا فرمودند و در سوره‌ی حج قیام را نیز ذکر فرموده‌اند سبب اختلاف این اسلوب چیست؟

جوابش آن است که در حقیقت چیزی که نماز از غیر نماز امتیاز پیدا کند همین دو فعل‌اند رکوع و سجود و قیام اختصاص به نماز بلکه به عبادت هم ندارد زیرا که قیام اکثر اوقات بنابر عادت هم می‌باشد چنانچه قعود و اضطجاع، بخلاف رکوع و سجود که بدون قصد تعظیم مفرط بلکه قصد عبادت متحقق نمی‌شد پس ذکر رکوع و سجود گویا ذکر ما به الامتیاز است، به ذکر این هر دو اشاره به حقیقت نماز متحقق شد و ذکر قیام چندان در کار نماند آری چون در سوره حج مناسک حج منظور است اشباع کلام و استیفای ارکان نماز نیز مناسب روش خطاب آنجا است. و نیز می‌توان گفت که خطاب در سوره‌ی حج با مشرکین مکه است که اصلا از نماز آشنا نبودند دلیل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ پس ذکر قیام و رکوع و سجود همه در آن جا چسپان افتاد زیرا که آنها نه برای خدا قیام می‌کردند و نه رکوع و سجود و خطاب در این جا به اهل کتاب است از یهود و نصاری و ایشان نماز را می‌دانستند و از ارکان نماز، قیام را بخوبی بی‌کم و کاست ادا می‌کردند آنچه ایشان در آن خلل می‌کردند همین دو رکن بود و رکوع و سجود؛ زیرا که رکوع اصلاً نمی‌کردند و سجود را بروجه مشروع ادا نمی‌نمودند پس ذکر قیام برای ایشان اصلاً در کار نبود.

بحث هشتم آنکه:

در اینجا عاکفان را نیز همراه طایفان مذکور فرموده‌اند و در سوره‌ی حج عاکفان را موقوف نموده بر ذکر طایفان و نمازیان اکتفا کرده سبب این اختلاف چیست؟

جوابش آنکه در سوره‌ی حج قبل از این لفظ برنزدیک در حق مسجد الحرام گذشته است که ﴿جَعَلۡنَٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً ٱلۡعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلۡبَادِ﴾ در اینجا ذکر عاکف تکرار بود به خلاف طائفان و نمازیان که هردو قسم با وی‌اند و نیز چون در سوره‌ی حج از اول مذکور تمام مسجد الحرام است و اعتکاف تعلق به تمام مسجد دارد عاکفین را متصل ذکر مسجد آوردن مناسب بود و طواف نماز را که متعلق به خانه کعبه است از جهت دوران و استقبال متصل ذکر خانه کعبه آوردن چسپان نمود و در این سوره سابق ذکر مسجد الحرام نگذاشته است بلکه ذکر خانه‌ی کعبه است که ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ پس ذکر عاکفان که به نوعی تعلق به آن خانه دارند اگر چه آن تعلق بعید است، ضرور افتاد.

بحث نهم آنکه:

محققین گفته‌اند که مقام حضرت آدم ﷺ مقام قلب بود و احکام لطیفه‌ی قلب بر ایشان غالب و بیت المعمور به مثال قلب است در شخص اکبر و لهذا موافق بعضی روایات در آسمان چهارم جا دارد که وسط عالم کبیر است پس فرمودن آدم ﷺ به طواف آن بیت و ساختن بنیاد برای او صورت دوران ایشان بر تکمیل لطیفه‌ی قلب بود که به این رنگ ظهور نمود و در عهد حضرت ادریس ﷺ لطیفه‌ی عقل بر روی کار آمد و احکام او غالب گشت و در عهد حضرت نوح ﷺ لطیفه‌ی روح استیلا نمود لهذا طواف بیت المعمور و مناسک این خانه رو به اختفاء آورد، چون حضرت ابراهیم ﷺ باز متوجه اصلاح این لطیفه شدند و احکام او را غالب ساختند و در عهد ایشان احکام حج و اقامت مناسک که همه از جوش محبت و شوق و دیگر صفات قلبی نشان می‌دهد به شیوع تمام جلوه فرمود و رکن اسود بمثابه دست شیخ است در وقت مصافحه‌ی بیعت و مقام ابراهیم صورت اتباع شیخ وقتی که وارث منصب ابراهیمی است در حق مرید و سیاهی رنگ اسود دلیل آن است که احکام بشریت را در شیخ دیده رم نکند و بی‌اعتقاد نشود بلکه دست او را دست خدا شناسد و دستگیر طریقت انگارد.

و چون بنی‌اسرائیل از راه محبت شوق بی‌خبر بودند غیر از راه طمع و خوف راهی دیگر نمی‌دانستند حسن افعال حج را نفهمیدند و کنه آن افعال را نه دریافتند چنانچه علمای قشر و ارباب ظواهر در کیفیت وجد و شوق بی‌خبر می‌باشند و بر آن انکار می‌کنند

حق تعالی ایشان را از این امور آگاه ساخت و فرمود که این امور در صلت ملت ابراهیمی داخل بود نه از قبیل بدعات مشرکین اگر این پیامبر و امت او احیای این سنت سنیه‌ی ابراهیم ﷺ نمایند چه جای اعتراض است و چه محل انکار و اگر تعظیم این خانه و طواف او و اعتکاف نزدیک او و نماز بسوی او در اصل ملت ابراهیمی داخل نمی‌بود حضرت ابراهیم ﷺ بعد از بنای این خانه چرا بار بار برای بقای این خانه و حرمت او دعاها می‌کرد.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ﴾ «و یاد کنید آن وقت را که گفت ابراهیم.» چون به بنا کردن خانه‌ی کعبه‌ی مامور شد و عزم مصمم بر آن نمود.

﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا﴾ «ای پروردگار من بگردان این صحرای - لق و دق - را.» که بیش از چند خانه داری در اینجا سکونت ندارد.

﴿بَلَدًا﴾ «شهری آبادان.» تا فایده‌ی بنای این خانه حاصل گردد چه اگر در حوالی آن خانه شهری آبادان نباشد طواف این خانه که کند و اعتکاف که نماید و نماز که گذارد اما شهری ﴿ءَامِنًا﴾ «با امن.» زیرا که ورود آفات بر شهر موجب ویرانی او می‌شود و نیز در صورت ناامنی، قوافل حجاج از بلاد دور دست نتوانند رسید پس معنی ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ چگونه متحقق خواهد شد و نیز این صحرا نه قابل روئیدن گیاه است تا مواشی در آنجا توانند زندگی کرد و نه قابل زراعت است بسبب خشکی و سنگلاخی تا آدمیان در آن جا معاش بسر برند پس در این مکان امنی وافر می‌باید تا تجار از هر طرف حبوب و غلات و امتعه و اقمشه را جلب نمایند و کار معیشت بر سکان اینجا فراغ شود.

و حق تعالی این دعای حضرت ابراهیم ﷺ را به این طریق مستجاب فرمود که هیچ ظالمی غریب آزار بر آن مکان دست یاب نشد و اگر کسی از ظالمان قصد آن مکان نمود فی‌الفور هلاک شد چنانچه در قصه‌ی اصحاب الفیل واقع گشت.

و اگر کسی گوید که حجاج ثقفی که در ظلم و ستم و خون ناحق کردن ضرب المثل است چه قسم بر آن شهر دست یافت در آن وقت که عبدالله بن الزبیر را محاصره کرد و قتل نمود؟

گوئیم غرض حجاج تخریب این شهر و ایذای سکنه‌ی آنجا نبود و لهذا با مردم آن شهر تعرض نکرد هر ظلمی و ستمی که از او واقع شد بر ابن الزبیر و رفقای او واقع شد و آنچه از

عمارت آن خانه معظمه در این صدمه شکست و ریخت یافته بود به ترمیم و اصلاح آن کوشید و در کسوت کعبه و زیب و زینت آن نسبت به سابق افزود.[۱]

بالجمله حضرت ابراهیم ﷺ برای بقای رسم حج، آبادی این شهر خواستند و برای آبادی امن؛ زیرا که در صورت بی‌امنی، ویرانی شهر نقد وقت است و نیز برای بقای آبادی دعای دیگر فرمودند که ﴿وَٱرۡزُقۡ أَهۡلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ «و روزی ده ساکنان این شهررا از میوه‌های گوناگون.»

اقالیم مختلفه تا بشوق میوه خوردن از این وادی خشک آواره شده به ولایت میوه‌دار نروند و این دعای ایشان را حق تعالی به این صورت اجابت فرمود که شهر طایف را حضرت جبرئیل از زمین فلسطین و شام بر پرهای خود نقل کرده آوردند و اول آن را گردا گرد خانه‌ی کعبه هفت بار طواف کنانیدند و لهذا مسمی به طایف شد بعد از آن به مسافت سه روزه راه از مکه بالای کوه نهادند و آب و هوائی آنجا را بر اصل وضع خود باقی گذاشتند و این قصه از عجایب قدرت الهی است زیرا که در مکه‌ی معظمه در ایام تابستان به وزیدن سموم و سوزش سنگهای کوهستان حالتی شدید محسوس می‌شود و چون از آن جا بر کوه طایف می‌برآیند بعینه هوای آنجا هوای ولایت سرد سیر می‌باشد و مویز[۲] طایفی بی‌دانه و دیگر میوه‌های ولایت سرد سیر بوفور موجود می‌باشد.[۳]

و نیز طریق دیگر برای استجابت این دعا آن شد که قلوب مردم را انجذابی عظیم به این شهر و سکان این شهر پیدا کردند تا از هر جانب حبوب و غلات و فواکه و ثمار کشیده می‌آرند و می‌رسانند از مصر و از هند و از سند و از فارس و از بصره جهازها پر شده می‌رود و خالی می‌آید و لهذا در آن شهر نفایس هر ملک یافته می‌شود.

و چون حضرت ابراهیم ﷺ در هنگام این دعا کردن یاد فرمود که من برای اولاد خود طلب امامت کرده بودم و حق تعالی فرموده بود که ظالمان را از اولاد تو امامت نخواهد رسید

---

۱ - ینظر: «التفسیر الرازي» (۴ / ۴۸) و «التفسیر النیسابوري» (۱ / ۳۹۴).

۲ - انگور خشک، کشمش.

۳ - ذکره الواحدي في «الوسیط» ۱ / ۲۱۰ ذکره البغوي في «تفسیره» ۱ / ۱۴۹ وینظر: «تفسیر الطبري» ۱ / ۵۴۴، «تفسیر ابن أبي حاتم» ۱ / ۲۲۹ - ۲۳۰، «البحر المحیط» ۱ / ۳۸۳.

ناچار در طلب رزق نیز موافق همان فرموده تخصیص و تقیید باید کرد بنابران گفتند که من خاص می‌کنم در طلب رزق ﴿مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ «کسی را که ایمان آورده است از اهل این شهر بخدا و بروز آخرت.»

تا غیر از ایشان در این شهر بسبب بی‌معاشی سکونت نکند و کافری در این شهر اقامت نتواند کرد تا این شهر از لوث کفر و بت پرستی خالی باشد.

﴿قَالَ﴾ «حق تعالی فرمود.» که روزی را بر امامت قیاس مکن زیرا که امامت نیابت نبوت است پس می‌باید که صاحب آن ظالم و ستمکار نباشد و روزی از قبیل پرورش الهی است و او رب العالمین است مؤمن و کافر و ظالم و عادل و صالح و فاسق را پرورش می‌کند.

آری رزق مردم با ایمان در دنیا موصول به رزق آخرت است پس گویا از ابتدای تولد خود تا ابد الآبدین مرزوق اند.[1]

﴿وَمَن كَفَرَ﴾ «و هر که کافر شد.»

پس او را از مؤمنان در حصول رزق دنیوی امتیاز نمی‌دهیم بلکه وجه امتیاز او آن است که رزق او محض تا مدت العمر است.[2]

﴿فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾ «پس بهره‌مند می‌کنیم او را از مالی اندک.» گو رزق بسیار و نعمت بی‌شمار داده شود لیکن آن همه تا مدت الحیوة او است.

﴿ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ﴾ «باز بیچاره کرده او را می‌بریم.»

﴿إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ﴾ «بسوی عذاب آتش.»

که ابتدای آن از مفارقت روح از بدن شروع می‌شود و منتهای او ابد است که نهایت ندارد و بسبب آنکه مجاور خانه‌ی کعبه بود و در این شهر می‌ماند تحقیقی از عذاب او را حاصل نخواهد شد بلکه نسبت به دیگران عذاب او مضاعف خواهد شد زیرا که در قرب خانه‌ی من الحاد پیش گرفت.

﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾﴿١٢٦﴾ «و بد جای بازگشت است دوزخ.»

زیرا که در دنیا اگر مکانی نسبت به مکانی دیگر به یک جهت بد می‌باشد از جهت دیگر

---

۱ - ینظر: «الوسیط» ۱/ ۲۱۰.

۲ - ینظر: «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۱۷۷، «تفسیر البغوي» ۱/ ۱۴۹.

خوب هم می‌باشد و آن مکان از هرجهت بد است هیچ وجه خوبی ندارد.

و باقی‌ماند در اینجا فائده چند که اطلاع دادن برآن فواید ضرور است:

اول آنکه: در بیان این قصه‌ها ترتیب زمانی مرعی نیست زیرا که بحسب زمان اول بنائی کعبه بود بعد از آن این دعا بعد از آن گردانیدن خانه‌ی کعبه مرجع خلایق پس چه نکته است که این ترتیب را معکوس فرموده‌اند؟

جوابش آنکه: اولا بطریق اجمال در ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ اشارت به این قصه‌ها فرموده‌اند بعد از آن تفصیل آن شروع کردند.

اول ذکر امامت حضرت ابراهیم ؑ آوردند زیرا که دادن این منصب از جهت شرافت بر همه نعمتها مقدم است بعد از آن مذکور مرجعیت خانه‌ی کعبه و ایمن بودن آن شهر آوردند زیرا که مقصود از بنای کعبه همین بود و مقاصد را بر وسایل تقدم است بعد از آن بیان فرمودند که ایمن بودن این شهر محض بسبب دعای حضرت ابراهیم ؑ است و آن دعا بالیقین مقبول شد پس دعای دیگر که در وقت بنای آن خانه کرده بودند نیز مقبول باشد و در ضمن آن دعا دعای بعثت حضرت خاتم المرسلین ﷺ هم بود پس به این ترتیب شاهد مقصود به احسن وجوه جلوه‌گر شد.[1]

فایده دوم آنکه: در این سوره ﴿بَلَدًا آمِنًا﴾ واقع شده و در سوره‌ی ابراهیم علی نبینا و علیه الصلوة و السلام ﴿هَذَا الْبَلَدَ آمِناً﴾ تفاوت این دو عبارت از چه راه است؟

وجهش آنکه دعائی که در این سوره است قبل از آن بود که آن مکان آباد شده صورت شهر پیدا کند پس گویا چنین عرض کردند که بار خدایا این صحرای بی‌گیاه را اول شهر گردان و باز شهر با امن و دعائی که در سوره‌ی ابراهیم است بعد از آبادی شهر بود پس گویا چنین دعا کردند که بار خدایا این شهر آباد را از حوادث مامون دار.[2]

---

۱ - «التفسير الرازي» (۴ / ۴۹).

۲ - ینظر: «التفسير الرازي» (۴ / ۴۹).

طلب دنیا برای دین منافی کمال نیست

فایده سوم آنکه: از این دعای حضرت ابراهیم ﷺ معلوم شد که کاملین در بعضی اوقات امور دنیوی را مثل امن و روزی و خورانیدن میوه‌ها و مانند این امور را نیز از خدا می‌خواهند زیرا که این چیزها باعث ازدیاد فروغ دین و رونق شریعت می‌گردد چه ظاهر است که امن و فراغ خاطر از روزی سبب جمعیت خواطر در طاعات است و نیز شهری که از خوف ایمن باشد و روزی مردم آنجا واسع، بیشتر محل اجتماع خلایق و آمد و رفت مردم از هر طرف می‌شود پس در حقیقت این طلب طلب دنیا نیست بلکه طلب دین است و طلب دنیا برای دین منافی کمال نیست چنانچه در حدیث شریف وارد است که: (نِعْمَ المَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.)[1]

فایده چهارم آنکه: از سابق ضمایر متکلم مع‌الغیر در ﴿جَعَلْنَا﴾، ﴿وَعَهِدْنَا﴾ مستعمل شده آمده در اینجا چرا صیغه‌ی متکلم واحد در ﴿أُمَتِّعُهُ﴾ و ﴿أَضْطَرُّهُ﴾ استعمال فرموده‌اند؟ جوابش آنکه در این تغییر اسلوب نکته‌ایست دقیق و اشارتی است باریک، گویا چنین می‌فرمایند که در دادن روزی کافر و فاجر و هم چنین در تعذیب او بعد از موت هر چند بندگان صالح من از ملایکه و انبیاء با من رفیق نشوند و روادار آن نباشند من تنها این هر دو کار می‌کنم. و سِرّش آن است که مخلوق هر چند به اعلای مرتبه کمال رسیده باشد از ملاحظه‌ی جمیع وجوه حکمت قاصر است و در حکم قوای متجاذبه مجبور، اگر کسی را بر سر تمرّد و عناد می‌بیند می‌خواهد که فی‌الفور هلاک شود و فرصت دم کشیدن نیابد و اگر کسی را در شدت الم و عتاب گرفتار می‌بیند رقت می‌کند و از جرایم سابقه او غافل می‌گردد و به شفاعت و سفارش او برمی‌خیزد؛ شأن حکیم علی‌الاطلاق است و بس که مراعات هر وجه را از وجوه حکمت در وقت خود می‌فرماید.

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ «و یاد کنید آن وقت را که بلند می‌کرد ابراهیم دیوارها را از این خانه.» به دست خود و حواله این کار بر گل‌کاری و معماری نمی‌نمود تا درین اجر و ثواب دیگری شریک او نشود.

۱- أخرجه أحمد (۲۰۲/۴، رقم ۱۷۸۳۵) ، والحاکم (۳/۲، رقم ۱۳۰) وقال: صحیح علی شرط مسلم. وأبویعلی (۳۲۱/۱۳، رقم ۷۳۳۶) ، والبیهقی فی شعب الإیمان (۹۱/۲، رقم ۱۲۴۸) .

﴿وَإِسۡمَٰعِيلُ﴾ «و اسماعیل.» نیز همین قسم مشغول بود به بلند کردن آن دیوارها همراه ابراهیم.

در حدیث آمده است که حضرت ابراهیم ؈ بجای گل‌کار مشغول به بنای کعبه معظمه بودند و حضرت اسماعیل ؈ بجای مزدور، که گلابه می‌کردند و سنگها را برداشته می‌آوردند و این هر دو بزرگ در آن وقت این دعا می‌کردند.[1]

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلۡ مِنَّآ﴾ «ای پرودگار ما بفضل خود قبول کن از ما.» این محنت و این خدمت را ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ﴾ «به تحقیق توئی شنونده دعای ما.» ﴿ٱلۡعَلِيمُ١٢٧﴾ «دانای نیت ما.»

بیان فرق میان قبول و تقبّل

و فرق در قبول و تقبّل آن است که اگر چیز لیاقت قبول دارد در آن جا می‌گویند که این چیز را قبول کن و اگر آن چیز ناقص می‌باشد و قابل آن نمی‌باشد که او را کسی قبول کند می‌گویند که این چیز را تقبّل کن بنابر آنکه تقبّل عبادت از تکلف قبول است و تکلف قبول جائی می‌باشد که آن چیز شایان قبول نداشته باشد پس در این لفظ کمال هضم نفس و تواضع و کوتاه‌بینی عمل خود است گویا قابل آن نیست که مقبول شود مگر آنکه از راه عنایت و فضل خود این را قبول کنی و مانند این هضم نفس و تواضع از آن حضرت ﷺ نیز منقول است.[2]

بیان دعای افطار

دارقطنی به روایت ابن عباس ؓ آورده که آن حضرت ﷺ چون افطار روزه می‌فرمودند می‌گفتند که: (اللهمّ، لك صمنا، وعلى رزقك أفطرنا؛ فتقبل منا؛ إنك أنت السّميع العليم).[3]

باقی‌ماند در این جا فائده چند:

اول آنکه: از این لفظ که ﴿يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ﴾ است اکثر مؤرخین چنین استنباط کرده‌اند که بنیاد خانه‌ی کعبه قبل از زمان حضرت ابراهیم ؈ موجود بود و

---

۱ - انظر: المستدرك: ۱ / ۴۵۶، وأخرجه الواحدي في الوسيط: ۱ / ۱۹۰.

۲ - «التفسير الرازي» (۴ / ۵۱).

۳ - أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (۱۲/ ۱۱۳۱ - ۱۱۴/ ۱۲۷۲۰).

حضرت ابراهیم ﷺ برهمان بنیاد، دیوارها را بلند کردند؛ چنانچه بیهقی در شعب الایمان و ازرقی از وهب بن منبه روایت کرده‌اند که چون حضرت آدم ﷺ برزمین افتادند ایشان را بسبب تنهائی وحشتی عظیم به هم رسید و نیز در زمین مکانی و سقفی نمی‌دیدند عرض کردند که بار خدایا من در زمین تنها واقع شده‌ام، هیچ‌کس نیست که همراه من در عبادت تو شریک شود و نیز در زمین مکانی مسقف نمی‌بیم حق تعالی فرمود که عنقریب از اولاد تو مردم بسیار پیدا شوند و به تسبیح و تقدیس من مشغول شوند و خانه‌ها بنا کنند لیکن می‌باید که اول خانه‌ی بنام من بنا کنی و آن را مانند عرش و بیت المعمور قبله و طواف‌گاه سازی و مِنْ بعد برای خود و برای اولاد خود خانه‌ها بنا کنی. حضرت آدم ﷺ عرض کردند که بار خدایا آن خانه را کجا بنا کنم فرمودند در جائی که خاک بدن ترا گلابه کرده بودیم و تا چهل سال آن خاک همان جا افتاده ماند و تمام زمین را از همان جا پهن و فراخ کرده‌ایم، حضرت آدم ﷺ عرض کردند که مرا نشان آن جا باید داد. حضرت جبرائیل ﷺ را حکم شد که همراه آدم ﷺ بروند و از مکان کعبه معظمه نشان دهند و ایشان را در بنای آن خانه مدد کنند حضرت جبرئیل ﷺ همراه حضرت آدم ﷺ آمدند و این مکان را نشان دادند و فرشتها را حکم کردند که از زیر زمین بنیاد این خانه پر کرده بیارند.

چون آن بنیاد برروی زمین رسید بیت المعمور را که در آسمان طواف‌گاه ملایکه بود نازل فرموده برآن بنیاد نهادند و حضرت آدم ﷺ را حکم شد که گرد آن طواف نمایند و بسوی آن نماز گزارند و بنای خانه کعبه تا ایام طوفان برهمین اسلوب بود وقت طوفان بیت المعمور مرفوع شد و محاذی خانه‌ی کعبه برآسمان هفتم نهاده شد و فرشتها به طواف و زیارت او مشغول‌اند چنانچه در حدیث معراج ذکرش آمده و بعد از طوفان در مقام کعبه تَلّی بزرگ سرخ رنگ بلند از زمین نمودار بود و آن بنیاد حضرت آدم زیر زمین برقرار، اما مردم برای طلب حاجات خود و دعای مهمات خود همان مکان را قصد می‌کردند و نذور و هدایا می‌آوردند.

تا آنکه حضرت ابراهیم علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام به بنای خانه کعبه مأمور شدند و برهمان بنیاد دیوارها را برداشتند و برای تعیین آن مکان حضرت جبرئیل ابری را

آورده به سایه‌ی او تشخیص آن موضع کردند.[۱]

قصهٔ بنای کعبهٔ معظمهٔ حضرت ابراهیم موافق حدیث شریف و تولد حضرت اسماعیل

و قصه بنای حضرت ابراهیم ﷺ موافق آنچه در احادیث آمده این است که چون حضرت ابراهیم ﷺ از آتش نمرود نجات یافتند و از ایمان قوم و پدر خود مأیوس شدند ترک وطن کرده و به سمت حرّان نزد عمّ خود که هاران نام داشت رفتند و او دختر خود را که حضرت ساره نام داشتند با ایشان نکاح کرده و او و ایشان را به استمالت و دل جوئی نزد خود نگاهداشت و غرضش آن بود که ایشان را به طمع مال و متاع دنیوی و زن و فرزند از دین خود برگرداند چون حضرت ابراهیم ﷺ بر توحید اصرار نمودند و حضرت ساره نیز با حضرت ابراهیم ﷺ متفق شدند و دین بت پرستان را عیب کردن گرفتند هاران برآشفته و هردو را از اثاث و متاع و لباس زیب و زینت برهنه کرده اخراج کرد، ایشان حضرت ساره را همراه خود گرفتند و حضرت ساره با ایشان عهد بستند که من هرگز نافرمانی شما نخواهم کرد بشرطی که شما نیز نافرمانی من نکنید حضرت ابراهیم ﷺ در این باب با ایشان عهد دادند و برآمدند و غیراز حضرت لوط ﷺ که برادرزاده این هردو می‌شدند دیگری همراه نشد.

اول قصد مصر کردند اتفاقاً در آنجا بادشاهی جباری سرکش کافری مسلط بود و عادتش چنان بود که هرزن خوش‌رو از مالک آن غصب می‌کرد اگر شوهرش می‌شد او را قتل می‌کرد و اگر برادر یا دیگر وارثش می‌بود قتل نمی‌کرد و چون حضرت ابراهیم ﷺ در آن شهر داخل شدند و این ماجرا شنیدند ترسیدند زیرا که حضرت ساره در حسن و جمال از زنان آن وقت ممتاز بودند.

چنانچه در حدیث شریف آمده است که حسنی که حضرت آدم ﷺ را داده بودند نصفی از آن بحضرت یوسف ﷺ داده‌اند و ششم حصه به حضرت ساره و مابقی در جمیع مردمان مقسوم گشته.[۲]

---

۱ - أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار (۱ / ۴۶) شعب الايمان (۵ / ۴۴۷ رقم ۳۶۹۹) الدر المنثور (۱ / ۳۱۵).
۲ - الدر المنثور (۴ / ۵۳۲).

القصه حضرت ابراهیم ﷺ با حضرت ساره ﷺ گفتند که عادت بادشاه این جا این است اگر پیاده‌گان برای بردن شما بیایند شما اظهار نخواهی کرد که من شوهر شما ام بلکه بگوئید که من برادر شما زیرا که من به اعتبار دین و اسلام برادر شما می‌شوم و حق تعالی شما را از دست آن ظالم محفوظ خواهد داشت و ناموس مرا ضایع نخواهد کرد ناگاه مردم آن پادشاه حسن و جمال ساره را شنیده پیش او عرض کردند که در این شهر زنی وارد شده است که در حسن بی‌نظیر است آن ظالم گفت که بیارید و اگر شوهر دارد او را بکشید پیادها پیش حضرت ابراهیم ﷺ آمدند و پرسیدند که زنی که همراه شما است با شما چه علاقه دارد گفتند که خواهر دینی من است ایشان حضرت ابراهیم ﷺ را گذاشتند و حضرت ساره را به زور بردند.

چون حضرت ابراهیم ﷺ حال بر این منوال دیدند برای نماز استادند و مشغول به دعا شدند و هرگاه حضرت ساره پیش آن ظالم رسیدند به مجرد دیدن فریفته حسن و جمال ایشان شد و خواست که بی‌ادبی نماید حضرت ساره گفتند که مرا مهلتی ده که هنوز غبار راه بر من نشسته است شست و شوئی بکنم و رسم عبادت خود بجای آورم بعد از آن هرچه خواهی بکن آن ظالم فرمود که آفتابه و طشت بیارند و در همین مکان شست و شو بکنانند.

حضرت ساره وضو کردند و برای نماز استادند و نماز را دراز کردند و مشغول بدعا شدند آن ظالم چون دید که از نماز بر نمی‌گردند خواست تا در عین نماز بر ایشان دست درازی کند و مکان را خلوت کرد همین که اراده‌ی دست رسانیدن به ایشان نمود هردو دست او بند شد و مصروع شده افتاد و نفس او بند شد و کف از دهن او روان گشت چون حضرت ساره دیدند که این ظالم را این حالت به هم رسید ترسیدند که مبادا بسبب آواز نفس او چوکیداران او خبردار شده بیایند و مرا به قتل او تهمت کنند و بکشند در جناب الهی دعا کرد که بار خدایا این ظالم را بگذار که عبرت گرفته است چون به افاقت آمد باز همان اراده کرد و باز همین قسم روداد باز اراده کرد و باز همین قسم رو داد بعد از بار سوم گفت که این زن را ببرید که این آدمی نیست جنیه است یا ساحره است و از شهر من برارید و همین قسم زنی دیگر دارم که او را از قبطیان طلبیده بودم و بروی نیز دست یاب نشدم آن زن را با این زن حواله کنید حضرت ساره حضرت هاجره را گرفته آوردند و حضرت ابراهیم ﷺ در آن

وقت مشغول به نماز بودند.

چون حضرت ساره را دیدند سلام داده پرسیدند که مهیم[1] یعنی چه حال است حضرت ساره گفتند که خیراست حق تعالی دست ظالم را کوتاه کرد و یک خادمی به ما داد که نام او هاجراست حضرت ابراهیم ﷺ خوش شدند و از آنجا نیز رحلت فرموده به زمین فسلطین که در وسط شام است اقامت گزیدند و مردم آنجا قدوم ایشان را غنیمت دانسته زمین‌های وافر نیاز کردند که محصولات آن زمین‌ها به ایشان می‌رسید و حضرت ابراهیم ﷺ را در آن زمین وسعت بسیار حاصل شد و غلامان بسیار خریدند و مزارع بسیار آباد کردند و مواشی بسیار را نگاه داشتند و رسم ضیافت و لنگرخانه برپا نمودند. و حضرت لوط را به رسم رسالت طرف سدوم و دیگر شهرهای آن ضلع فرستادند.

در این بین حضرت ساره را اشتیاق اولاد غلبه کرد با حضرت ابراهیم ﷺ گفتند که هاجررا من بشما هبه می‌کنم شاید از شکم او فرزندی بیاید تا با او مشغول شویم حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که در مزاج شما غیرت و رشک غالب است مبادا چون از این خادمه فرزندی متولد شود برشما گران آید و شما بروی ظلم و ستم کنید حضرت ساره براین مدعا اصرار نمودند تا آنکه از شکم حضرت هاجرحضرت اسماعیل ﷺ متولد شدند و در کنار حضرت ساره پرورش می‌شدند و حضرت هاجرایشان را شیرمی‌دادند لیکن حضرت ابراهیم ﷺ به خوف حضرت ساره بسوی حضرت اسماعیل ﷺ نظرنمی‌کردند و اجنبی‌وار می‌بودند روزی به حکم جبلّت بشری در مکان تنها حضرت اسماعیل ﷺ را در کنار حضرت هاجردیدند محبت پدری غلبه کرد و در کنار خود گرفته چند بوسه برروی ایشان دادند ناگاه حضرت ساره براین امرمطلع شدند ورشک برایشان غلبه کرد و گفتند که همین وقت این پسر و مادر او را از خانه‌ی من برآرید و در صحرائی که آب و سایه و گیاه نداشته باشد گذاشته بیائید حضرت ابراهیم ﷺ هر چند فهمانیدند پیش نرفت در جناب الهی التجا کردند حکم شد که موافق گفته ساره به عمل آرید.

حضرت ابراهیم ﷺ هردو را سوار کرده روان شدند و منزل به منزل طی کرده می‌آمدند تا آنکه به میدانی که خانه کعبه در آن واقع است رسیدند حکم الهی در رسید که این هردو

---

۱ -مهیم: کلمه استفهام است یعنی چیست حال تو. چه چیز حادث شد ترا. (منتهي الارب). || چه خبر.

را در همین مکان گذاشته بروید حضرت ابراهیم ﷺ، حضرت اسماعیل و مادر ایشان را نزدیک خانه کعبه زیرتنه درختی که بر مقام زمزم بود گذاشتند و در آن وقت در زمین مکه متنفسی نبود و نه آب موجود بود.

حضرت ابراهیم ﷺ انبانی پراز خرما و چند کاک نان و مشکی پراز آب نزد مادر حضرت اسماعیل ﷺ گذاشته رفتند و فرمودند که این پسررا شیربده و درهمین مقام باش بعد از آن حضرت ابراهیم ﷺ برگشتند مادر حضرت اسماعیل از عقب ایشان می‌رفت و می‌گفت که ما را کجا گذاشته می‌روید در این صحرا نه آب است نه انیس و نه مکان سایه‌دار حضرت ابراهیم ﷺ پشت داده می‌رفتند و به سخن او ملتفت نمی‌شدند آخرمادر اسماعیل گفت که آیا شما را به این کار که کردید خدای تعالی فرموده است؟ حضرت ابراهیم ﷺ این قدر فرمودند که آری! مادر حضرت اسماعیل گفت که پس ما را پروای چیز نیست او تعالی ما را ضایع نخواهد کرد و به فراغ خاطربرگشته نزد پسرخود آمد و شیردادن شروع کرد حضرت ابراهیم ﷺ چون از پشته‌ی کوه گذشته رفتند و دانستند که حالا مرا هاجرنمی‌بیند متوجه به سمت موضع کعبه شده دست‌های خود را بلند کردند و این چند دعا در جناب الهی عرض کردن که: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ....﴾ تا ﴿يَشْكُرُونَ﴾ و حضرت هاجرتا وقتی که آب مشک موجود بود و خرما و نان باقی می‌نوشیدند و می‌خوردند و طفل خود را شیرمی‌خورانیدند و آب می‌نوشانیدند چون آب تمام شد تشنگی برایشان غالب آمد و برپسرایشان نیزتا آنکه خود را برزمین می‌زد و می‌پیچید دیدن این حالت برایشان دشوارآمد وبرخاستند و به سمت کوه صفا که نزدیکتربه آن مقام بود متوجه شدند و بر آن کوه برآمدند تا به بینند که اگرجائی آدمی یا جانوری به نظرایشان آید سراغ آب از او جویند لیکن به راه کوه همان قدر بالا رفتند که طفل از نظرغایب نشود هرچند چپ و راست دیدند و نظرافگندند هیچ بنظرنیامد مأیوس شده از آن کوه فرود آمدند و به سمت مروه متوجه شدند و در اثنای میدان بخاطر ایشان خطور کرد که مبادا در این وقت که من از پسرخود غایب‌ام درنده‌ی بیاید و پسرمرا ببرد و به سبب این خیال در نشیب آن میدان که او را بطن‌الوادی گویند دویدن آغاز نهادند و دامن خود را برداشته سعی شدید کردند تا آنکه از نشیب میدان برزمین هموارآمدند

دویدن موقوف کردند زیرا که مکان پسر ایشان برآن زمین چندان مستور نبود و چون متصل مروه رسیدند همان مقدار بالائی آن کوه هم برآمده چپ و راست نظر افگندند هیچ چیزرا ندیدند باز طرف صفا متوجه شدند و در نشیب میدان دویده و در زمین هموار با آهستگی رفته برآمدند و همین قسم هفت بار ایشان را از صفا به مروه و از مروه به صفا آمد و رفت اتفاق افتاد.

حضرت ابن عباس رضی الله عنهما در اثنای روایت این قصه از آن حضرت نقل می‌کردند که سعی در میان صفا و مروه برای همین مقرر شده است تا مردم آن حالت بی‌کسی و بیچاره ایشان را و فریادرسی حضرت حق عزو علی را یاد کنند و خود را بصورت بیچارگی و بی‌کسی در حضور او تعالی عرضه دهند تا مورد رحمت او تعالی شوند.[1]

القصه آخر بار چون بر مروه رسیدند و آواز بگوش ایشان رسید خود را خطاب کرده گفتند که «صَه» یعنی از اندیشه بازمان و به سمت آواز گوش‌دار بعد از آن باز همان آواز شنیدند گفتند که آواز شنوانندهٔ کاش نزد تو چاره کار ما باشد این بگفتند و دویده نزد پسر خود آمدند که فرشته نزدیک موضع زمزم پر خود را یا پاشنه خود را می‌زند و آب از زمین جاری است ایشان آن آب جاری را خواستند که در حوضی جمع کنند از خاک توده توده می‌آوردند و گردا گرد آب مانند حوض ساختند و مشک خود را از آن آب پر می‌کردند و می‌ترسیدند که مبادا این آب تمام شود و ما تشنه مانیم.

آن حضرت ﷺ بعد از ذکر این قصه می‌فرمودند که خدای تعالی بیامرزد مادر اسماعیل را اگر عجلت نمی‌کرد و آن آب را به طور خود مخلّی بالطبع می‌گذاشتند زمزم چشمه می‌شد جاری.[2]

القصه آن آب را خود هم نوشیدند و پسر خود را هم نوشانیدند و آن فرشته ایشان را تسلی و تشفی داد و گفت که شما مترسید که حق تعالی شما را در این مکان ضایع نخواهد ساخت زیرا که در این مکان خانه خدا است که آن را این طفل جوان شده همراه پدر خود بنا خواهد کرد و حق تعالی ساکنان این مکان را هیچ‌گاه ضایع نخواهد کرد و در آن وقت

---

۱ -رواه البخاري ۶ / ۲۸۲ - ۲۸۸ في الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ .
۲ -أخرجه أحمد (۱/ ۳۴۷، رقم ۳۲۵۰) . .

موضع کعبه از زمین بلند و ممتاز مانند تلّی نمودار بود و سیلها می‌آمد و از چپ و راست آن گذشته می‌رفت مادر اسماعیل و حضرت اسماعیل ﷺ در آن جا به تنهائی می‌گذرانیدند که اتفاقا جماعه از قوم «جُرهم» از نواح یمن به تقریبی آواره‌ی دشت غربت شده در آن نواح می‌رسند و از جانب کدا عبور نموده در پائین مکه فروکش می‌کنند می‌بینند که مرغان بسیار محاذی خانه‌ی کعبه می‌پرند با هم گفتند که مرغان جائی می‌باشند که آبادی و آب باشد و ما همیشه در سفرها از این مکان گذشته‌ایم هیچگاه در اینجا نشان آب ندیده‌ایم پیکی را برای تحقیق این امر فرستادند پیک دیده رفت که در این مکان آبی از غیب جوشیده است و زنی و طفلی در حوالی آن آب سکونت دارند جماعه‌ی مذکور این قصه را شنیده در سکونت این مکان رغبت کرده نزد مادر حضرت اسماعیل آمدند و از ایشان اجازت سکونت در این مکان درخواستند مادر حضرت اسماعیل نیز در مجاورت آنها راغب شدند و خواستند که در این تنهائی انیسی به هم رسد آنها را اجازت سکونت دادند لیکن به این شرط که حقی در آب نداشته باشند آنها این شرط را قبول کرده سکونت آن مکان را اختیار نمودند و اهالی و موالی خود را نیز طلبیده چند خانه‌داری آباد شدند و حضرت اسماعیل ﷺ از ایشان زبان عربی را آموخته نهایت زکی و قابل و تیزفهم جوان شدند تا آنکه سردار آن جماعه‌ی جُرهم دختر خود را به کمال آرزو به ایشان نکاح کرده داد.

و در این بین مادر حضرت اسماعیل ﷺ وفات کرد اتفاقا چون حضرت اسماعیل ﷺ چهارده ساله شدند حضرت ابراهیم ﷺ را از شکم حضرت ساره نیز فرزندی بوجود آمد که حضرت اسحق‌اند و حضرت ساره به پرورش آن فرزند مشغول شدند. و فی الجمله رشک ایشان کم شد حضرت ابراهیم ﷺ از ایشان اجازت خواست تا حضرت اسماعیل ﷺ را دیده بیایند ایشان اجازت دادند اما به این شرط که از اسپ فرود نیایند و در خانه حضرت اسماعیل ﷺ شب باش نشوند و توقف زاید نکنند حضرت ابراهیم به همین شرط روانه شدند چون در این مقام رسیدند تفحص کردند معلوم شد که آن پسر جوان شده خانه‌دار گشته است و مادرش وفات کرده خانه حضرت اسماعیل ﷺ را تفحص کرده بر دوازده ایشان آمدند اتفاقا حضرت اسماعیل ﷺ آن وقت برای شکار به صحرا رفته بودند و معیشت ایشان همین بود که به تیر و کمان جانوران حلالی را شکار کرده می آوردند و در

آب زمزم پخته می‌خوردند و حق تعالی ایشان را بر همین قدر قناعت می‌داد.

حضرت ابراهیم ﷺ چون حضرت اسماعیل ﷺ را ندیدند زن ایشان را بر دروازه‌ی طلبیده پرسیدند که شوهر تو کجا رفته است و کی خواهد آمد او گفت که به صحرا رفته است برای تلاش معاش ما و تا شام خواهد آمد حضرت ابراهیم ﷺ اندیشیدند که اگر من تا شام در اینجا توقف کنم حضرت اسماعیل ﷺ بیایند البته مرا نخواهند گذاشت و در خانه‌ی ایشان شب باش خواهم شد پس خلاف شرط و وعده لازم خواهد آمد و مدعا از احوال پرسی است بهتر این است که از زن ایشان احوال پرسیده مراجعت کنم بر اسب سوار شده بر سر دروازه استاده از زن ایشان پرسش احوال آغاز نهادند تا آنکه از گذران معیشت ایشان پرسیدند آن زن گفت که حال معاش ما بسیار تباه و خراب است و به کمال تنگی و مشقت می‌گذرانیم و شکایت بسیار کرد حضرت ابراهیم ﷺ این را شنیده فرمودند چون شوهر تو بیاید از طرف من او را سلام بگو و بگو که چوب سردل دروازه‌ی خود را تبدیل کند که این سردل لایق او نیست این فرمودند و مراجعت کردند.

وقت شام که حضرت اسماعیل ﷺ می‌آیند چیزی از انوار و برکات نبوت ایشان را محسوس می‌شود از زن خود پرسیدند که کسی در اینجا آمده بود او گفت که آری پیرمردی سوار که شکل او چنین بود و رنگ او چنین، بر این دروازه استاده مرا طلبیده از احوال شما پرسان شد، ایشان در دل خود دانستند که این پیرمرد حضرت ابراهیم ﷺ بودند زیرا که از مادر خود حلیه و شمایل آن جناب را شنیده بودند.

القصه زن حضرت اسماعیل ﷺ تمام ماجرا بیان نمود و گفت که مرا از وجه معیشت ما پرسیده بودند من گفتم که ما در کمال فقر و تنگی گرفتاریم حضرت اسماعیل ﷺ گفتند که باز آن پیرمرد چه فرموده رفت؟ زن گفت که همین فرموده رفت که شوهر خود را از طرف من سلام بگو و بگو که سردل خانه خود را تبدیل کند حضرت اسماعیل ﷺ گفتند که آن پیرمرد پدر من بود و مرا فرموده رفت که ترا از خود جدا کنم برو به خانه پدر خود باش و با من سر و کار مدار.[1]

چون حضرت اسماعیل ﷺ آن زن را جدا کردند دیگری از فرقه جرهم دختر خود را با

---

۱ - جامع البيان في تأويل القرآن (۱۷ / ۲۱) تاريخ الطبري: (۱ / ۱۸۱) ط. الأعلمي بيروت.

ایشان نکاح کرده داد و در خانه ایشان آن دختر کتخدائی می‌نمود تا آنکه بعد از مدت دراز حضرت ابراهیم ﷺ از حضرت ساره باز اجازت دیدن حضرت اسماعیل ﷺ در خواستند و گفتند که من بار اول اسماعیل ﷺ را ندیدم خاطر من تسلی نیافت حضرت ساره باز به همان شرط اجازت دادند حضرت ابراهیم ﷺ باز برای دیدن حضرت اسماعیل ﷺ روانه شدند و چون به خانه ایشان رسیدند باز ایشان را نیافتند پرسیدند که اسماعیل ﷺ کجا است زن جدیده‌ی ایشان برسر دروازه آمد و گفت که مرحبا یا حضرت بیائید و فروکش کنید و بفرمائید که من سر مبارک را بشویم که از غبار راه بسیار گرد آلوده است حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که مرا حکم فرود آمدن نیست آن زن سنگی کلانی آورد و متصل رکاب ایشان گذاشته بالائی آن سنگ برآمد و حضرت ابراهیم ﷺ نیز پای خود را برآن سنگ زور داده سر خود را خم کردند آن زن سر ایشان را خوب شسته پاک کرد و شانه نمود و حضرت ابراهیم ﷺ در این بین از آن زن احوال پرسی حضرت اسماعیل می‌فرمودند و او شکرگذاری اخلاق و اوضاع ایشان را می‌کرد تا آنکه حرف از معیشت و گذران رسید آن زن بسیار شکر حق تعالی نمود و گفت که الحمدلله ما در کمال رفاهیت و فراخی معیشت می‌گذرانیم حق تعالی ما را محتاج مخلوقی نساخته است حضرت اسماعیل ﷺ از شکار صحرا گوشت می‌آرند و آب زمزم نزد ما موجود است از آن گوشت و از این آب معیشت ما بخوبی می‌گذرد حضرت ابراهیم ﷺ در حق او دعائی خیر فرمودند و گفتند که حق تعالی شما را در گوشت و آب برکت عطا فرماید.

در حدیث شریف است که خاصیت دعائی ایشان این شد که هر که در مکه معظمه بر گوشت و آب اکتفا کند او را حاجت به حبوب و غلات نمی‌ماند و قوت او برقرار می‌باشد و در شهرهای دیگر این خاصیت نیست.[1]

القصه حضرت ابراهیم ﷺ باز بخوف شبی باشی توقف زاید نفرموده قصد مراجعت نمودند و آن زن را گفتند که چون شوهر تو بیاید او را از طرف من سلام رسان و بگو که این سردل دروازه تو بسیار خوب واقع شده آن را غنیمت دان و بخوبی نگاه‌دار حضرت

---

۱ - «صحیح مسلم» ح (۲۴۷۳) ونصُّه: «إنها مباركة، إنها طعام طعم». «فتح الباري» ۳ / ۴۹۳ قال: زاد الطيالسي من الوجه الذي أخرجه منه مسلم: «وشفاء سقم».

اسماعیل ﷺ که وقت شام می‌آیند باز ایشان را انوار و برکات محسوس می‌شود از زن خود می‌پرسند که امروز کسی اینجا آمده بود زن ایشان گفتن که آری پیرمردی چنین و چنان آمده بود من سر او را شستم و تواضع او نمودم لیکن از پشت اسپ فرود نیامد و گفت که مرا حکم فرود آمدن نیست و از احوال ما و معیشت ما بسیار پرسید و برای ما دعای خیر کرده و رفت حضرت اسماعیل ﷺ گفتند که دیگر چه فرموده؟ رفت زن گفت که این فرمود که شوهر خود را سلام من برسان و بگو که سردل دروازه خود را غنیمت دانسته بخوبی نگاه‌دار حضرت اسماعیل ﷺ گفتند که آن پیرمرد پدر من حضرت ابراهیم ﷺ بودند و در حق تو سفارش کرده رفتند سردل دروازه من توئی می‌باید که ترا به حسن سلوک نگهدارم چون بر این ماجرا هم مدتی بسر آمد بار دیگر حضرت ابراهیم ﷺ را اشتیاق دیدن حضرت اسماعیل ﷺ غالب شد با حضرت ساره گفتند که من دوبار برای دیدن اسماعیل رفته‌ام و او را ندیده‌ام اگر اجازت دهید او را به ببینم و چند روز پیش او باشم که تسلی خاطر من شود حضرت ساره بخوشی اجازت دادند و حضرت ابراهیم روانه شده رسیدند و دیدند که حضرت اسماعیل ﷺ زیر درختی که متصل به زمزم بود نشسته تیرها را درست می‌کنند به مجرد دیدن حضرت اسماعیل حضرت ابراهیم را شناختند و بی‌اختیار برخواستند و با هم معانقه فرمودند و آنچه پسر سعادتمند را با پدر بزرگوار عالی مقدار خود باید کرد، کردند.[1]

و معمر بن راشد یمینی در ذکر این قصه می‌گفت: (**سمعت رجلا یذکر أَنَّهُمَا حِين التقيا بكيا حَتَّى أجابتهما الطير**).[2]

یعنی: این هر دو چون هم ملاقات کردند آنقدر گریستند و آوازهای ایشان بلند شد که جانوران پرنده در هوا نیز گریه و فغان شروع کردند.

۱- ذكر القصة مطولة مبسوطة الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۶۴ وقد ذكر الواحدي منها موضع الشاهد، وقد أخرج القصة الطبري في «تاريخه» ۱/ ۱۵۴ من طرق عن سعيد بن جبير، وذكرها البغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۴۷، الثعلبي أيضا من رواية السدي وغيره في كتابه: «عرائس المجالس» ص ۷۱، ورواها الطبري مختصرة من كلام السدي ۱/ ۵۳۷، وأصل القصة رواها البخاري (۳۳۶۴) كتاب الأنبياء، وليس عند البخاري غسل رأس إبراهيم ووضع رجله حينذاك على المقام، ومن طريق البخاري أخرجها ابن الجوزي في «المنتظم» ۱/ ۲۶۸ ثم ذكر قصة غسل زوجة إسماعيل الثانية لرأس إبراهيم، من رواية عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس. وينظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۱۶۶ تحقيق د: العنزي.

۲- الدر المنثور (۱ / ۳۰۶).

و بعد از ملاقات حضرت ابراهیم به حضرت اسماعیل فرمودند که مرا حق تعالی فرموده است که در این مکان خانه برای خدا بنا کنم و این کار را بدست خود خواهم کرد و اگر اعانت من کنی بهتر باشد که کار کردن تو گویا کارکردن من است. حضرت اسماعیل گفتند که کجا؟ حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که بر این توده‌ی بزرگ بلند، حضرت اسماعیل گفتند که حکم شما و حکم خدا هر دو بر سر و چشم من البته اعانت شما در این کار خواهم نمود حضرت ابراهیم ﷺ غرّه ذی‌قعده در بنای خانه‌ی کعبه شروع فرمودند و بیست و پنجم ماه مذکور آن بنا تمام شد و در بین بین حضرت اسماعیل ﷺ سنگها را از کوه‌ها نقل کرده می‌آوردند و حضرت ابراهیم ﷺ بنا می‌فرمودند.

حاکم به طریق صحیح و بیهقی در دلایل النبوة از حضرت امیرالمومنین مرتضی علی کرم الله وجهه روایت آورده که شخصی از ایشان پرسید که خبر دهید مرا از خانه کعبه که این اول خانه‌ایست که در زمین بنا شده؟ فرمودند چنین نیست پیش از بنای این خانه خانهای بسیار بود و مردم برای سکونت خود می ساختند لیکن این خانه، اول خانه‌ایست که برای عبادت خدا در زمین مقرر کرده شد و برکت و نور بر آن القا شده باز قصه بنای خانه کعبه را شروع فرمودند و ارشاد کردند که چون حضرت ابراهیم ﷺ را از حضور خداوندی حکم شد این خانه را بنا کنید مکان آن را مشخص نمی‌دانستند و متردّد می‌بودند که مبادا از من در این بنا زیادتی و کمی بوقوع آید حق تعالی سکینه را بصورت بادی پیچیده و گره خورده فرستاد و آن قطعه‌ی باد را دو سر بود آن باد مانند ابر بر زمین خانه کعبه سایه انداخت و مثل سپر در هوا معلّق استاد بعد از آن حضرت ابراهیم ﷺ را حکم شد که به قدر سایه سکینه، زمین کعبه را معین سازند حضرت ابراهیم ﷺ موافق آن بنا فرمودند و بعد از حضرت ابراهیم ﷺ تا مدت دراز آن بنا قایم بود تا آنکه به سبب سیل‌ها منهدم شد و عمالقه آن را بر اسلوب حضرت ابراهیم ﷺ بنا کردند باز منهدم شد و فرقه جُرهم بنا کردند باز منهدم شد، و قریش بنا کردند و هنگامی که قریش بنا می‌کردند چون نوبت بنهادن حجر اسود رسید با هم مناقشه و منازعت آغاز نهادند هر فرقه از فرقهای قریش می خواست که این سنگ را ما بدست خود به نهیم برای قطع این نزاع چنین قرار دادند که اول کسی که به مسجد درآید او را حَکَم کنند و موافق حُکم او بعمل آرند ناگاه اول کسی که در آمد آن

حضرت ﷺ بودند که از راه دروازه بنی‌شیبه درآمدند و موافق قرار داد خود ایشان را حَکَم ساختند ایشان فرمودند که چادری بیارید آن چادر را گستردند و حجر اسود را بدست خود درمیانه آن چادر گذاشتند بعد از آن سرداران هر فرقه را از فرقهای قریش فرمودند که یک یک گوشه‌ی چادر را گرفته بردارند چون آن چادر در محاذی موضع حجرالاسود رسید آن حضرت ﷺ آن حجر را بدست خود برداشته در آن موضع نهاده با سنگهای دیگر وصل کردند.[1]

و ارزقی از ابن اسحاق روایت کرده که: (بنى إِبْرَاهِيم ﷺ الْبَيْت وَجعل طوله فِي السَّمَاء تِسْعَة أَذْرع وَعرضه فِي الأَرْض اثْنَيْنِ وَثَلَاثِينَ ذِرَاعا من الرُّكْن الْأسود إِلَى الرُّكْن الشَّامي الَّذِي عِنْد الْحجر من وَجهه وَجعل عرض مَا بَين الرُّكْن الشَّامي إِلَى الرُّكْن الغربي الَّذِي فِيهِ الْحجر اثْنَيْنِ وَعشْرين ذِرَاعا وَجعل طول ظهرهَا من الرُّكْن الغربي إِلَى الرُّكْن الْيَمَانِيّ أحدا وَثَلَاثِينَ ذِرَاعا وَجعل عرض شقها الْيَمَانِيّ من الرُّكْن الْأسود إِلَى الرُّكْن الْيَمَانِيّ عشْرين ذِرَاعا قَالَ: فَلذَلِك سميت الْكَعْبَة لِأَنَّهَا على خلقَة الكعب قَالَ: وَكَذَلِكَ سنَن أساس آدم وَجعل لَهَا غلقاً فارسياً وَكَسَاهَا كسْوَة تَامَّة وَنحر عِنْدهَا وَجعل إِبْرَاهِيم ﷺ الْحجر إِلَى جنب الْبَيْت عَرِيشًا من أَرَاك تقتحمه العنز فَكَانَ زرباً لغنم اسماعيل وحفر إِبْرَاهِيم جبا فِي بطن الْبَيْت على يَمِين من دخله يكون خزانَة للبيت يلقِي فِيهِ مَا يهدى للكعبة وَكَانَ الله استودع الرُّكْن أَبَا قبيس حِين أغرق الله الأَرْض زمن نوح وَقَالَ: إِذا رَأَيْت خليلي يَبْنِي بَيْتِي فَأَخْرجهُ لَهُ فجاء بِهِ جِبْرِيل فَوَضعه فِي مَكَانِهِ وَبنى عَلَيْهِ إِبْرَاهِيم وَهُوَ حِينَئِذٍ يتلألأ نورا من شدَّة بياضه وَكَانَ نوره يضيء إِلَى مُنْتَهى أنصاف الْحرم من كل نَاحيَة).[2]

و در صحیح بخاری و دیگر صحاح معتبره مروی است که آن حضرت ﷺ روزی حضرت عائشه ﷺ را متصل خانه‌ی کعبه بردند و فرمودند که به بین قوم تو که قریش بودند در وقت بنای کعبه از قواعد ابراهیم اختصار کردند ایشان عرض کردند یا رسول الله حالا

---

۱ - أخرجه الطبري في تفسيره (۳ / ۶۹ - ۷۱) ورواه في أخبار مكة (۱ / ۲۴ - ۲۵) ورواه الحاكم في المستدرك وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. البداية والنهاية (۳ / ۲۷۸).

۲ - أخبار مكة للأزرقي (۱ / ۴۶) الدر المنثور (۱ / ۳۲۹) تاريخ مكة المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشريفة والقبر الشريف (۳۹).

شما آن را تمام کنید فرمودند که هنوز قوم نوتازه در اسلام آمده‌اند اگر من خانه کعبه را هدم کنم و برقواعد ابراهیم تمام نمایم طعن خواهند کرد و خواهند گفت که این شخص از طرف خود زمین دیگر را در کعبه زیاده کرد اگه این خوف نمی‌بود البته آنرا برقواعد ابراهیم تمام می‌کردم و دروازه آن را برزمین می چسپاندم و این خانه را دو دره می‌ساختم یک در به جانب شرق می‌گذاشتم و یک در به جانب غرب.[1]

در این جا باید دانست که خانه کعبه را چهار کنج است دو کنج را یمانی می‌گویند که یکی از آنها کنج حجراسود است که جانب شرق واقع است و یکی از آنها ملقب به کنج یمانی است که جانب غرب واقع است و دو کنج را رکن شامی می‌گویند یکی از آنها که جانب شرق است ملقب به رکن عراقی است و دوم که بجانب غرب است معروف به رکن غربی است.

پس قریشیان در وقت بنای کعبه هر دو رکن شامی را از قواعد حضرت ابراهیم ﷷ پس‌تر گردانیدند و قدری از زمین کعبه را خارج گذاشتند و آن زمین را داخل حجر نمودند و دیواری که از کنج حجراسود تا رکن عراقی است نیز آثار او را از قدر آثار حضرت ابراهیم ﷷ بنا کوتاه کردند از این جهت در این جانب هم قدری از بنیاد حضرت ابراهیم ﷷ بنا مانند چبوتره‌ی دوکان از زمین بلند ماند و آن را شادروان کعبه می نامند و چون عبدالله بن الزبیر در ولایت خود خانه‌ی کعبه را هدم کرده بنا نمود موافق آن چه آن حضرت ﷺ در ذهن خود قرار داده بودند و با حضرت عائشه اظهار نموده بعمل آورد. لیکن حجاج بعد از استیلای خود باز به همان صورت جاهلیت اعاده نمود.[2] و تواریخ مذکور است که هارون رشید در سلطنت خود از حضرت امام مالک ؒ استفتاء نموده بود که اگر بفرمائید من خانه‌ی کعبه را باز بطور ابن الزبیر که موافق خواهش دلی آن حضرت ﷺ بود بنا کنم ایشان فرمودند که هر چند

---

۱ - رواه البخاري ۱ / ۱۹۸ و ۱۹۹ في العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، وفي الحج، باب فضل مكة وبنيانها، وفي الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا﴾ ، وفي تفسير سورة البقرة، باب قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ يَرۡفَعُ إِبۡرَٰهِـۧمُ ٱلۡقَوَاعِدَ مِنَ ٱلۡبَيۡتِ﴾ ، ومسلم رقم (۱۳۳۳) في الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، والموطأ ۱ / ۳۶۳ و ۳۶۴ في الحج، باب ما جاء في بناء الكعبة، والنسائي ۵ / ۲۱۴ - ۲۱۶ في الحج، باب بناء الكعبة، والترمذي رقم (۸۷۵) في الحج، باب ما جاء في كسر الكعبة.

۲ - صحيح مسلم برقم (۱۳۳۳) . سنن النسائي (۵/ ۲۱۸) .

این حدیث صحیح است و موافق آن بعمل آوردن اتباع مرضی آن حضرت ﷺ است لیکن مصلحت نیست که باربار کعبه را هدم کنند و در بنای او تغییر و تبدیل نمایند زیرا که در این صورت بنای کعبه بازیچه بادشاهان خواهد گشت هرپادشاه بطور خود ساختن آن را از رسوم پادشاهت دانسته برآن اقدام خواهد نمود مفسده عظیم رو خواهد داد و جائی که مصلحت با مفسده تقابل پیدا کند در رعایت، دفع مفسده را مقدم باید نمود و از مصلحت دست بردار باید شد.

فایده دوم آنکه:

در تفسیر ﴿ٱلْقَوَاعِدَ﴾ مردم را تحیّری رو داده اکثر مفسرین قاعده را به اساس و بنیاد تفسیر کرده‌اند و در این صورت رفع قواعد معقول نمی‌شود زیرا که بنا کننده‌ی اساس و بنیاد را از محل خود بلند نمی‌کند بلکه دیوار را برآن می چیند مگرآنکه مخالفت روایات را ارتکاب کرده شود و گفته آید که حضرت ابراهیم ؑ از ته زمین نیز بنیاد این خانه را برداشته تا روی زمین بلند گردانیده‌اند یا گفته شود که معنی مجازی بلند کردن بنیادها همین است که بالای آن دیوارها ساخته آید.

و بعضی مفسرین گفته‌اند که مراد از قواعد سطرهای سنگ و خشت است زیرا که هر سطر تحتانی مانند بنیاد سطر فوقانی است و لهذا در لغت عرب آن سطرها را ساقات البناء گویند و در لغت هندی آن را «رده» نامند و هرچند این سطرها را رفع حقیقی از مکانات خود متصور نیست اما نسبت به بنیاد همه را رفع حقیقی واقع است.

و اصح آن است که مراد از قواعد دیوارها است زیرا که لفظ قاعده در لغت عرب بیشتر به معنی ستون مستعمل است و دیوارها به منزله ستون سقف می‌باشند علی‌الخصوص چون در میان آن دیوارها دری هم وا کنند که در این صورت کمال مشابهت با ستونها پیدا می‌کنند.

فایده سوم آنکه:

ظاهر عبارت چنان بود که می‌فرمودند ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ... ٱلْبَيْتِ﴾ درین عبارت که قواعد ﴿مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ است، چه لطف بلاغت است؟

جوابش آنکه لفظ ﴿مِنْ﴾ اگر برای بیان است پس مدلول این عبارت تبیین بعد الابهام

شد زیرا که حاصل معنی این کلام آن است که ابراهیم ﷺ بلند می‌کرد دیوارها را و آن دیوارها دیوارهای خانه کعبه بود پس از این اداء تعظیم شان خانه‌ی کعبه مستفاد شد که از عبارت ﴿الْقَوَاعِدَ الْبَيْتِ﴾ مستفاد نمی‌شد و اگر لفظ ﴿مِنْ﴾ برای تبعیض است پس آوردن این عبارت به جهت اشعار است به آنکه ابراهیم ﷺ تمام خانه را از بنیادش بنا نکرده بلکه از اجزا و ابعاض او فقط دیوارها را بلند ساخته و بنیادش از سابق موجود بود و به همین اعتبار قبل از این بنای آن بیت نیز مشخص گشته بود چنانچه موافق روایات گذشت و از عبارت ﴿الْقَوَاعِدَ الْبَيْتِ﴾ این فایده ظاهر نمی‌شود.

فایدهٔ چهارم آنکه:

ذکر حضرت اسماعیل ﷺ را بعد از اتمام کلام چرا آوردند و در اثنای کلام چرا درج نفرمودند تا عبارت چنین می‌شد که **(و اذا یرفع ابراهیم و اسمعیل القواعد من البیت)**؟

جوابش آنکه شرکت حضرت اسماعیل ﷺ با حضرت ابراهیم ﷺ در بنای این خانه شرکت برابری نبود بلکه شرکت تابع با متبوع و خادم با مخدوم بود؛ به دو وجه:

اول آنکه: حضرت ابراهیم ﷺ بالاصالة مأمور شده بودند به بنای کعبه بخلاف حضرت اسماعیل ﷺ، آری حضرت اسماعیل ﷺ را حضرت ﷺ ابراهیم مامور فرموده بودند و خود آمر بودند.

و دوم آنکه: مباشرت رفع از حضرت ابراهیم ﷺ بوقوع آمده نه از حضرت اسماعیل ﷺ زیرا که حضرت اسماعیل ﷺ بمنزله مزدوران سنگ کشی می‌فرمودند و بناء را در عرف یا به آمر نسبت می‌کنند یا به مباشر بناء، مثلا می‌گویند که این قلعه فلان بادشاه بناء کرده است یا این دیوار را فلان معمار و گل‌کار بناء کرده است و نسبت بناء به مزدور رایج نیست برای اظهار این تفاوت ذکر حضرت اسماعیل ﷺ را در اثنای کلام همراه ذکر حضرت ابراهیم ﷺ درج نفرمودند تا شرکت مساوات فهمیده نشود.

آری! در دعاها هر دو شرکت مساوات داشتند زیرا که هر دو برابر آرزومند قبول سعی و محنت خود بودند و برای اولاد خود خواهان عنایات ربانی و لهذا در حکایات دعاها صیغه متکلم مع‌الغیر بی‌اظهار تفاوت تابعیت و متبوعیت ارشاد فرموده‌اند.

فایده پنجم آنکه:

از دعـای قبـول عمـل که از این هر دو بزرگ به وقوع آمده معلوم می‌شـود که ترتّب ثواب و تعلق رضا برفعلی که مقرون به اخلاص و دیگر شرایط قبول باشد، واجب و لازم نیست و الا در طلب قبول با وصف دانستن اخلاص نیت خود حاصلی نمی‌بود و همین است مذهب اهل سنت و جماعت.

و معتزلـه کـه قبول را در این صورت بر ذمه بـاری تعالی واجب می‌دانند توجیه این دعا و طلـب بـه این وضع می‌کـنند که غرض این هر دو بـزرگ از طلب کردن قبول این عمل آن بود که آن را از جمله افعال مقرونه باخلاص، و مستجمع شـرایط قبول گرداند بلکه طلب کردن قبول کنایت از طلب تصحیح عملی است بوجهی که مثمر قبول و منتج ثواب گردد.

اما بر عاقل پوشیده نیست که بر اصل معتزله که افعال عباد را مخلوق عباد وابسته به اختیار آنها می‌دانند تصحیح عمل و آن را شایان قبول سـاختن کار ایشـان و بدست ایشان بود آن را از جناب الهی خواستن حاصلی نداشت.

و علی کل تقدیـر این هر دو بزرگ چون به فراسـت صادقه نبوت دانسـتند که هرگاه ما را حق تعالی به بنای خانه برای خود حکم فرموده است البته این تقریب رنگی دیگر در عالم ظهور خواهد نمود و وضعی تازه برای عبادت که شـبیه به صورت پرسـتی و عشق مجازی باشد قرار خواهد یافت و به این وسیله معنی باطنی لباس، صورت ظاهری خواهند پوشید و آدمیـان در رنگ ملایکـه حکم معاینه و مشـاهده خواهنـد گرفت و اکثر احکام این وضع جدیـد غیرمعقـول المعنـی از حضـور خداونـدی خواهنـد رسـید و اسـرار و حکمت‌های آن احکام در ظاهر نظر عقل بشری جلوه‌گر نخواهند شد مبادا از جهت عدم اطلاع بر آن اسرار و حکم یا نظر به مشـابهت افعال صورت پرسـتان در انقیاد آن احکام از ما و از اولاد ما تهاونی و توقفی رو دهد دعائی دیگر در جناب الهی عرض کردند و گفتند: ﴿رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ﴾ «ای پروردگار ما و بگردان ما هر دو را منقاد احکام خود.» تا به هر رنـگ و بهر وضع که بیایند مـا آنهـا را قبـول کنیـم و طلـب اسرار آنها نـه نمائیم و نیز در حج، ایـن عبـادت و بندگی ترا قصد کنیم نه عبادت آن خانه را و نیز بگردان ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ﴾ «و از اولاد ما هـر دو جماعـه منقاد احکام تو.» تا در ادای مناسـک حج که بیشـتر آنهـا متضمن آبروریزی خود

و اختیار وضع مجنونانه و بی‌تابانه است و منافی وقار و حشمت و دور از حفظ وضع و خودداری است مثل برهنه سر و برهنه بدن شدن و ترک خوشبو نمودن و نعره‌های تلبیه را بر هر مکان بلند، تند و تیز گفتن و خود را واله و شیدا نمودن و گرد چند از سنگ و چوب گشتن و سنگی را بوسیدن و بلاسبب ظاهری گاهی دویدن و گاهی رفتن و گاهی استادن و بی‌مشاهده‌ی حریفی محض بر خیال دشمن مستور از بصر، سنگ برتافتن و جانداری را بی‌تقصیر بی‌جان کردن، تهاون و تکاسل نکنند و پابند وقار و حشمت نشوند و زبان حال ایشان مترنم به این مقال گردد که:

بیت:

گر طمع خواهد زمن سلطان دین خاک بر فرق قناعت بعد ازین

و چون انقیاد و اطاعت احکام عباداتی که متعلق به این خانه است بدون معرفت آن احکام ممکن نیست پس معرفت آن احکام نیز اول به ما نصیب فرما و بواسطه‌ی ما با اولاد ما. ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ «و به نما ما را جاهای عبادت ما.» که متعلق به این خانه باشد و زمان آن عبادت و کیفیات آن عبادات و اسراری که در ضمن آن مخفی و مستور است گویا ما را آن همه چیزها به عیان بصری نمودار گردد تا بر طبق آن عمل نمائیم و اولاد خود را نیز به آن امر کنیم.

بیان صورت حج و ارکان آن

و در تفسیر ابن جریر و دیگر کتب محدثین به طرق متعدده از حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجه و از حضرت ابن عباس ﷺ مروی است که چون حضرت ابراهیم ﷺ این دعا در جناب الهی عرض کردند حضرت جبرئیل ﷺ را حکم شد که صورت حج حضرت ابراهیم ﷺ را بنمایند حضرت جبرئیل حضرت ابراهیم ﷺ را حج کنانیدند و از احرام گرفته تا حلق سر آنچه از ارکان حج و سنن و آداب آن می‌بایست بجا آورد، به ایشان نشان دادند. اول احرام بعد از آن طواف قدوم بعد از آن دویدن در میان صفا و مروه بعد از آن در منی مقام کردن روز هشتم از ذی‌حجه بعد از آن در عرفات استادن و تلبیه گفتن روز نهم از آن ماه، بعد از آن به مزدلفه برگشتن و شب گذرانیدن و وقت صبح از

روز دهم وقوف کردن بعد از این مراجعت به منی و ذبح و نحر قربانی و موی سررا تراشیده از احرام برآمدن و بعد از آن لباس پوشیده به طواف زیارت رفتن و در این اثنا حضرت ابراهیم را شیطان متصل جمره عقبه که در حد منی است نمودار شد و سرراه گرفت حضرت جبرئیل ﷺ فرمودند که بسوی او هفت سنگریزه تکبیر گفته بیندازند تا دفع شود و روز دوم و سوم و چهارم در هرسه جمره شیطان نمودار شد حضرت جبرئیل ﷺ ایشان را باز به سنگ اندازی شیطان در هرسه جا امر فرمودند و حضرت اسماعیل ﷺ نیز در این حج شریک بودند و این قصه را بیهقی در شعب الایمان نیز آورده.[1]

و سعید بن منصور از مجاهد نقل کرده که **(حج إِبْرَاهِيم واسماعيل وهما ماشيان)**[2] و چون حضرت ابراهیم از حج فارغ شدند ایشان را از جناب الهی حکم شد که اذان حج در مردم روی زمین دهند حضرت ابراهیم ﷺ عرض کردند که بار خدایا آواز من به گوش که خواهد رسید آدمیان در اطراف جهان منتشراند؟ حکم شد که آواز کردن بر ذمه شما است و رسانیدن آن آواز برما است حضرت ابراهیم ﷺ بر سنگی که معروف به مقام ابراهیم است بنای کعبه هم برآن سنگ استاده کرده بودند استادند و آن سنگ به حدی بلند شد که از کوه ابوقیس و دیگر کوه‌های بلند نیز مرتفع گشت و حضرت ابراهیم ﷺ با آواز بلند سه بار گفتند ای آدمیان خدای شما در زمین برای خود خانه ساخته است و شما را می‌فرماید که برای حج خانه او بیائید خواه سوار خواه پیاده حق تعالی آن آواز را به گوش همه جهانیان که موجود بودند رسانید و به گوش ارواحی که در شکم مادران و در پشت پدران بودند نیز رسانید کسی یکبار لبیک گفت و کسی دوبار و کسی زیاده از آن و کسی اجابت نکرد هر که اجابت نکرد او را حج خانه میسر نمی‌شود و هر که یکبار گفت یکبار حج می‌کند و علی هذا القیاس هکذا رواه سعید بن منصور فی سننه و ابن ابی‌حاتم فی تفسیره والازرقی فی تاریخه عن مجاهد.[3]

---

۱ - ابن خزيمة (۴/ ۳۱۵) ، الحاكم (۱/ ۶۳۸) ، وهو عند البيهقي (۵/ ۱۵۳)، أخرجه ابن جرير (۱/ ۵۵۵) . كنز العمال (۳۸۰۶۹).

۲ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (۱ / ۶۸).

۳- التفسير من سنن سعيد بن منصور (۲ / ۶۱۷ رقم ۲۲۱) وأخرجه الأزرقي في «أخبار مكة» (۱ / ۶۹) و (۲ / ۱۷۵ - ۱۷۶) وقد أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (۱ / ۳۸۷ رقم ۱۲۶۲) وذكره الحافظ ابن كثير في «التفسير» (۱/ ۱۸۳ - ۱۸۴) .

و چون حضرت ابراهیم ﷺ و حضرت اسماعیل ﷺ اندیشیدند که مناسک این خانه از احرام تا حلق سر، مشتمل بر افعال کثیره شاقه‌ی طویلة المدة خواهند بود و در اثنای اشتغال با آن افعال لابد سهوی و تقصیری رو خواهد داد دعای دیگر عرض نمودند و گفتند که ﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ «و توبه فرما برما.» اگر در مناسک این خانه از ما و از اولاد ما تقصیری واقع شود.

و از کفارت آن تقصیر نیز ما را آگاه کن که تدارک آن نمائیم مثلا اگر در حالت احرام جامه بپوشیم یا ناخن گیریم یا خوشبو استعمال کنیم یا موی سر بتراشیم یا شکار کنیم چه باید کرد و اگر دویدن در میان صفا ومروه فراموش کنیم یا طواف خانه بی‌طهارت نمائیم چه باید کرد تا از وزر این جنایات خلاص شویم.

﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴿١٢٨﴾﴾ «بحقیق توئی که باربار توبه می‌فرمائی و مهربانی می‌کنی.» بر بندگان گنه‌کار خود.

و از این دعای ایشان طریق تدارک خطا در مناسک از جنایات احرام و غیرها برای مسلمانان و اولاد ایشان مشروع گشت چنانچه در کتب فقه مشروح است و در این سوره نیز برخی آنها مذکور خواهد شد در سیپاره دوم انشاءالله تعالی.

چند بحث

باقی‌ماند در اینجا بحثی که مفسرین تعرض آنها می‌نمایند اگرچه حل آن ابحاث در عین تفسیر گذشت.

اول آنکه:

حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل ﷺ در این دعا از جناب الهی درخواسته‌اند که ما هردو را مسلمان گردان حالانکه مسلمانی این هردو در آن وقت بالیقین ثابت بود پس تحصیل حاصل لازم آمد؟

جوابش آن است که اگر مراد از اسلام دین مسلمانی و اعتقاد آن است پس غرض ایشان از این دعا به ثابت و استقرار آن دین و اعتقاد است برای خود، و اکثر اوقات در عرف؛ دوام شیء را به لفظ آن شیء طلب می‌کنند و اگر مراد از اسلام انقیاد تام برای تکالیف الهی و اذعان کلی و خضوع به جمیع جوارح و قویٰ و راضی بودن به قسمت و تقدیرات او تعالی

است پس طلب این چیزها البته نسبت بهرکس مفید است خواه نبی باشد خواه غیرنبی زیرا که این چیزها خارج از ضبط اند و بدون اعانت دایمی الهی و توفیق شامل او میسر نمی‌شوند بخلاف اعتقاد و دین که چیزی مضبوط و محدود است و توفیق الهی یکبار در حصول آن کفایت می‌کند.

بحث دوم آنکه:

لفظ ﴿مِنۡ﴾ در ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِنَا﴾ برای تبعیض است پس حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل مسلمانی بعض ذریت خود چرا درخواستند حال آنکه در دعای خیر عموم و شمول منظور باید داشت و خاص نباید کرد و لهذا آن حضرت ﷺ اعرابی را که خاص برای خود و برای آن حضرت ﷺ رحمت الهی درخواست می‌کرد و می‌گفت: (**اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا**) فرمودند: (**لَقَدْ تَحَجَّرْتَ وَاسِعًا.**)[1] و در آداب امامت در حدیث وارد است که: (**وَلَا يَخُصُّ نَفْسَهُ بِالدُّعَاءِ.**)[2]؟

جوابش آنکه ایشان یکبار در جواب دعای امامت از حق تعالی شنیده بودند که بعضی از ذریت من ظالم و فاسق خواهند بود و بار دوم در دعای رزق شنیده بودند که برخی از ایشان کافر خواهند بود پس نزد ایشان بالیقین ثابت شده بود که اراده الهی به کافربودن بعضی اولاد من متعلق شده است و دعا کننده را باید که به خلاف اراده الهی دعا نکند از این جهت در این دعا تخصیص فرمودند.

بحث سوم آنکه:

چون دعای امامت در حق بعضی اولاد ایشان مقبول شده بود دیگر دعای اسلام برای آنها چه در کار بود که مرتبه امامت بالاتر از مرتبه اسلام و موقوف بر حصول اسلام است و

---

۱ - أخرجه البخاري «۱۲/۵۰- فتح الباري»: كتاب الأدب: باب رحمة الناس والبهائم، حديث «۶۰۱۰»، وأخرجه أحمد «۲/۲۳۹»، وأبوداود «۱/۱۵۷»: كتاب الطهارة: باب الأرض يصيبها البول، حديث «۳۸۰»، والترمذي «۱/۲۷۵، ۲۷۶»: كتاب أبواب الطهارة: باب ما جاء في البول يصيب الأرض، حديث «۱۴۷»، والنسائي «۳/۱۴»: كتاب السهو: باب الكلام في الصلاة، حديث «۱۲۱۷»، وأخرجه الحميدي «۹/۴۱۲»، حديث «۹۳۸»، وابن خزيمة «۱/۱۵۰»، حديث «۲۹۸»، وابن حبان «۳/۲۶۷- الإحسان»، رقم «۹۸۷»، عن أبي هريرة به.

۲ - شرح السنة (۳ / ۱۲۹ رقم ۶۴۱) وبنحوه: أخرجه أبوداود رقم (۹۱) في الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن، وهو بمعنى الذي قبله.

چون امامت بعضی اولاد ایشان را حاصل شد اسلام بالاولیٰ حاصل خواهد بود؟
جوابش آنکه مقصود ایشان از این دعا آن است که جماعه کثیر که آنها را امت توان گفت تا مدت دراز بر مسلمانی قایم باشند و اجابت دعای امامت اگر دلالت می‌کند برهمین قدر می‌کند که بعض اولاد ایشان اگرچه یک و دو کس باشند منصب امامت خواهند یافت گو تابعان آن یک دو کس از اجانب باشند نه از اولاد ایشان پس دعا امامت از این دعا کفایت نداشت.

بحث چهارم آنکه:

مصداق این امت مسلمه کدام جماعه از اولاد این هردو بزرگ گذشته‌اند؟ بعضی از مفسرین گفته‌اند که پسران حضرت اسماعیل ﷺ و نسل آنها که تا مدت دراز بر توحید و اسلام قایم بوده‌اند.

و بعضی گفته‌اند که جسته جسته از ایشان در هروقت مردم با ایمان گذشته‌اند مثل زید بن عمرو بن نفیل و عبدالمطلب جدّ آن حضرت ﷺ.[۱]

لیکن صحیح آن است که مصداق این امت مسلمه اصحاب آن حضرت‌اند از قریش و غیرهم و اولاد ایشان زیرا که در دعای آینده واقع است: ﴿وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ﴾ و این صفت برپسران حضرت اسماعیل ﷺ و نسل قریب آنها و همچنین برزید بن عمرو بن نفیل و قیس بن ساعده و امثال آنها صادق نمی‌آید بلکه از این الفاظ صریح معلوم می‌شد که آن رسول کتاب منزّل را برایشان بخواند و ایشان را تعلیم کتاب و حکمت فرماید و بواطن ایشان را از غفلت و حجاب پاک کند و این صفات در غیر اصحاب پیغمبر ما از اولاد حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام متحقق نشده است و نخواهد شد و لهذا در آخر سوره‌ی حج خطاب به اصحاب فرموده ارشاد کرده‌اند که ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ﴾.[۲]

پس این دعای حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام نص صریح است درآنکه پیغمبر آخرزمان من عندالله مبعوث است و امت او امت مسلمه‌ی مقبوله و به همین

۱- التفسیر الکبیر (۴ / ۵۵).
۲- المصدر السابق. و البسیط للواحدي (۳ / ۳۲۰) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۳۷).

نص الزام یهود و نصاری می‌تواند شد و تنصیص بالصفات قوی‌تر از تنصیص بالاسماء و الالقاب است نزد محققین، آری این قدر شرط است که سیاق آن صفات بوجهی واقع شود که کلی منحصر فی فرد واحد گردد تا احتمال شرکت نماند.

خلافت خلفای اربعه بالنص ثابت است

و لهذا اهل تحقیق برآنند که خلافت خلفای اربعه به مانند این نصوص منصوص است چنانچه در آیت استخلاف که در سوره‌ی نور است و آیت قتال مرتدین که در سوره‌ی مائده است و آیت متخلفین از غزوه‌ی حدیبیه، که در سوره‌ی فتح به تفصیل و اشباع مذکور است.

بحث پنجم آنکه:

توبه از انبیاء چه معنی دارد که از صادر گناه معصوم‌اند و توبه بی‌گناه متصور نیست؟

جوابش آنکه به حکم (حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ).[1] بسا چیزها است که در حق انبیاء حکم گناه دارند و در حقیقت گناه نیستند و این مقتضای علوّ منصب ایشان است که:

بیت:

نزدیکان را بیش بود حیرانی هم بیشتر عنایت و هم بیشتر عنا

و لهذا در حدیث شریف آمده که: (يَا أَيهَا النَّاس، تُوبُوا إِلَى الله، فَإِنِّي أَتُوب إِلَيْهِ فِي الْيَوْم مائَة مرّة).[2]

و بعضی از مفسرین گفته‌اند که چون در دعای اسلام ذرّیت خود را با خود ضم کردند طلب توبه را نیز به صیغه متکلم مع‌الغیر آوردند برای اشاره به ذرّیت خود گو خود از گناه

---

۱ - وإنما أسار الامام الغزالي إلى أنه من قول أبي سعيد الخراز الصوفي، وقد أخرجه عنه ابن الجوزي في ((صفوة الصفوة)) (۲/ ۱۳۰/۱) وكذا ابن عساكر في ترجمته كما في ((الكشف)) (۱/ ۳۵۷).

۲ - أخرجه الطيالسي (ص ۱۶۶)، وابن أبي شيبة (۱۰/ ۲۹۸، ۱۳/ ۴۶۱)، وعنه مسلم (۴/ ۲۰۷۵)، وهذا لفظه، وأخرجه أحمد (۴/ ۲۱۱، ۲۶۰)، وفي الزهد (ص ۶۸)، والنسائيُ في عمل اليوم والليلة (ص ۳۲۷)، والبيهقيُ في الشعب (۵/ ۳۸۰)، وفي الدعوات (ص ۱۰۳)، والبغويُ في شرح السنة (۵/ ۷۱)، وقال: حديث صحيح، والأصبهاني في الترغيب (۱/ ۳۲۷).

معصوم باشند و چون اکثر اشخاص جمع مرتکب فعلی شوند و محتاج توبه گردند درخواست توبه برای کل آن جمع صحیح است بی‌مجاز.[1]

و چون حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام اندیشیدند که قیام اسلام امت کثیره که آرای مختلف و عقول متفاوت دارند و اتفاق همه آنها برالتزام یک وتیره و سلوک یک طریقه بدون جامعی و قاصری از محالات عادیه است برای حصول آن اتفاق و بقای آن اتفاق تا مدت دراز دعای دیگر در جناب الهی عرض کردند و گفتند: ﴿رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا﴾ «ای پروردگار ما و برپا کن در میان آن امت پیغامبری.» لیکن آن پیغمبر هم خارج از اولاد ما نباشد بلکه ﴿مِّنۡهُمۡ﴾ «از همان امت باشد.» تا رسول و امت مقبوله‌ی او هردو در ذرّیت ما معدود شوند و شرفی عظیم و مرتبه‌ی بس فخیم ما را حاصل آید چه اگر امت از اولاد ما باشد و محتاج به رسولی گردند که نه از اولاد ما است پس ما را چه شرف و مرتبت باقی‌ماند و نیز چون آن رسول از همان امت باشد، مولد و منشاء و نسب و حسب و اخلاق و اوضاع و صدق و دیانت و عهد و امانت او را نیک واقف باشند و در اقتدا و اتباع او سرگرم شوند و از متابعت او عار نکنند که ریاست یکی از فرقه‌ی خود بر ارباب نفوس آبیه[2] چندان دشوار نمی‌افتد به خلاف ریاست اجنبی. و نیز به حکم قرابت و عمومت و خوولت و مصاهرت،[3] و داعی بسیار در نصرت و اعانت او به هم رسانند و در اجرای شریعت او و تمشیت امر او اقصی‌الغایة جهد و کوشش نمایند و نیز چون او از همین امت باشد، شفقت او برایشان وافر بود و در تعلیم و تفهیم ایشان مبالغه نماید که تربیت اقارب و عشایر خود مهم‌تر است نزد آدمی از تربیت اجانب و حرص شفقت آدمی برقوم و قبیله‌ی خود زیاده‌تر است از حرص و شفقت براجانب به حکم الجبلة البشرية و لهذا و در حدیث شریف وارد است که (أَوَّلُ مَنْ أَشْفَعُ لَهُ يَوْمَ القِيامَةِ مِنْ أُمَّتِي أَهْلُ بَيْتِي ثُمَّ الأَقْرَبُ فالأَقْرَبُ مِنْ قُرَيْشٍ.)[4]

---

۱ - ینظر: التفسیر الکبیر (۴ / ۵۶ - ۵۷).

۲ - انکار کننده.

۳ - مصاهرت: نسبتی که به توسط نکاح پیدا می‌شود. خوولت: خویشی از طرف دائی و برادر مادر.

۴ - أخرجه الطبراني في «الكبير» (۱۳۵۵۰) وابن عدي (۲ / ۷۹۰) والدارقطني (۱) في «الأفراد» كما في «الفيض» (۹۱۳) والخطيب في «الموضح» (۲ / ۴۸) وابن الجوزي في «الموضوعات» (۳ / ۲۵۰) والرافعي في «التدوين» (۱ / ۴۲۶) قال الهيثمى (۱۰/۳۸۰): فيه من لم أعرفهم. والحديث أورده الغمارى فى المغير (ص۳۱).

و از حضرت امیرالمؤمنین عثمان ذی النورین ﷺ مروی است که می‌فرمودند: والله اگر کلید بهشت به دست من دهند من هیچ کس را از بنی‌امیه بیرون بهشت نگذارم.[۱]

و شک نیست که این قسم رسول که از مجموعه اولاد حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام مبعوث شده باشد غیر از ذات عالی محمد رسول الله صلی الله علیه وآله وصحبه وسلم نیست و نبوده است زیراکه در اولاد حضرت اسماعیل تا آن زمان رسولی مبعوث نشده بود و اگر کسی در حق زید بن عمرو بن نفیل و قیس بن ساعده احتمال نبوت دارد احتمال رسالت البته ندارد و اگر بالفرض رسول هم می‌بودند ایشان را امت مسلمه البته نبود و اگر بالفرض امت مسلمه هم ایشان را می‌بود این او صاف خود البته در ایشان متحقق نبود که ﴿يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ﴾ «بخواند بر ایشان آیات ترا.» و خواندن آیات الهی بدون نزول کتابی بروی نمی‌تواند شد پس می‌باید که بروی کتابی هم نازل شود هرچند به تلاوت و آیات آن کتاب الفاظ آن کتاب بر زبان شاگردان او جاری خواهند ماند لیکن نعمت تمام نخواهد شد مگر چون از معانی آن کتاب نیز ایشان را مطلع کند ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ «و بیاموزد ایشان را معانی کتاب.» که مدلول ظاهر عبارت او است و گویا دانستن آن معانی دانستن نفس کتاب است زیرا که آن معانی بسبب کمال وضوح و انجلا از الفاظ انفکاک ندارند و به مجرد شنیدن آن الفاظ در ذهن می‌آیند بی‌احتیاج به تامل و تعمق نظر، اما دانستن این معانی اولیه کتاب بر اسرار آن کتاب خبردار نمی‌کند تا لذت احکام آن کتاب را دریابند و به نشاط تمام در امتثال فرمان آن کتاب سرگرم شوند پس می‌باید که ایشان را بر اسرار آن کتاب نیز آگاه سازد.

﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾ «و بیاموزد ایشانرا سِرّی و حکمتی.» که در هر هر حکم آن کتاب و هر هر لفظ آن کتاب مودع و مستور است تا علم ظاهر و علم باطن را جامع شوند زیرا که علم باطن بی‌علم ظاهر موجب زندقه و الحاد می‌گردد و علم ظاهر بی‌علم باطن به تقشف بارد و حیله بازی می‌کشد و چون تعلیم و تعلم حدّی دارد منقطع زیرا که نه قوت معلم به تعلیم هر چیز کفایت می‌کند و نه قوت متعلم به حفظ هر هر نکته وفای نماید پس باید که برای تحصیل بلکه اخذ علوم از غیب ایشان را به مرتبه‌ی نبوت صناعی که عبارت از ولایت

---

۱ -«ووالله لو أن مفتاح الجنة بيدي لأدخلت بني أمية إليها.» ينظر: البداية والنهاية (۷ / ۱۹۲).

است برساند.

﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾ «و لوح نفوس و ارواح ایشان را پاک کند.» از کدوراتی که حجاب معرفت عیانی گشته‌اند.

و آئینه استعدادات ایشان را تصقیل تام نماید تا خود به خود به تعلیم و تعلم از جائی که القای علوم غیبیه بر لوح مدرکه‌ی آن پیغمبر می‌شد برایشان هم شود و به این ترتیب که به نهایت برسد ایشان را مانند خود سازد در انکشاف حقایق آلهیه، مگر همین قدر که نبوت اصلی ندارند.

گویا حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام دانستند که این پیغمبر خاتم المرسلین ﷺ خواهد شد و بعد از وی رسولی نخواهد آمد پس ناچار در امت او اثر نبوت که ولایت است علی مرالدهور و الاعصار باقی‌ماند تا آن امت بقدر امکان از فیض نبوت بی‌بهره نمانند.

بیت:

چون که گل رفت و گلستان شد خراب　　بوئی گل را از که جوئیم از گلاب

و ما همه این دعا را از تو از آن می‌خواهیم که ﴿إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ «بتحقیق تو نهایت صاحب عزتی و بغایت صاحب حکمتی.»

عزت تو تقاضا نمی‌کند که هر کس را بلاواسطه تعلیم علوم فرمائی و با او هم کلام شوی و آیات خود را برو نازل کنی، و حکمت تو تقاضا می‌کند که هیچ کس را از افراد بشر خالی از معرفت ذات و صفات خود و از شناختن نظام صالح در معاش و معاد محروم نگذاری پس اجتماع این هر دو مقتضاء همین صورت میسر می‌تواند شد که یک کس را از میان آنها خاص کنی به رسالت خود و بواسطه او آن فیض را بدیگران رسانی که هم عزت تو بجای خواهد ماند و هم حکمت تو معطل نشود.

بیت:

حکمت محض است اگر لطف جهان آفرین　　خاص کند بنده‌ی مصلحت عام را

باقی ماند در اینجا فائده چند

اول آنکه حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام را در حالت بنای کعبه سه دعا فرمودند و هر دعا را مصدر به کلمه ﴿رَبَّنَا﴾ و مزین به دو اسم از اسمای حسنی نموده وجه مناسبت «سمیع و علیم» با دعای قبول پُر ظاهر است و همچنین مناسبت «تواب و رحیم» با دعای توبه و ثبات بر اسلام و توفیق ادای مناسک نیز روشن است؛ اما مناسبت «عزیز و حکیم» با دعای بعثت رسول خوب ظاهر نیست لهذا اکثر مفسرین از بیان مناسبت در این جا سکوت کرده‌اند وجه مناسبت در این تفسیر گذشت.[1]

دوم آنکه:

در اوصاف رسول، تلاوت آیات را بر تعلیم کتاب و تعلیم کتاب را بر تعلیم حکمت و آن را بر تزکیه مقدم فرمودند؛ در مراعات این ترتیب چه نکته است؟

جوابش آنکه: در این ترتیب ترقی است از ادنی به اعلی زیرا که انتفاع امت به پیغمبر خود چهار مرتبه دارد بعضها فوق بعض.

اول آنکه: الفاظ منزّل من الله را از او یاد گیرند تا به تواتر منقول شود و در حفظ آن الفاظ و تجوید و ترتیل آنها سعی بلیغ بکار برند و این ادنی مراتب انتفاع است که حافظان و قاریان امت را میسر است و فی‌الجمله به تحصیل این مرتبه تشبیه با پیغمبران و وارثت آنها حاصل می‌شود و لهذا در حدیث شریف وارد است که هر که را قرآن در سینه یاد باشد. (لَقَدْ أُدْرِجَتِ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُوحَى إِلَيْهِ.)[2]

مرتبه دوم آن است که: همراه حفظ الفاظ با معانی ظاهره آن نیز آشنا شود و معانی اولیه آن را از پیغمبر بگیرد و تحقیق احکام و قصص و وعده و وعید آن را بوجه احسن نماید و این مرتبه نصیب علمای ظاهر است و در این مرتبه تشبیه با پیغمبران و وراثت آنها زیاده‌تر

---

۱ - «ثم ان في الآية اشارة الى ان في إرسال الرسل حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة لان عمارة الظاهر وانارة الباطن ونظام العالم بهم لا بغيرهم ولورثتهم من الأولياء الكاملين حظ اوفى...» روح البيان (۱ / ۲۳۵).

۲ - انظر: «الخطط المقريزية»: ۳ / ۹۰۹، ۹۱۰، «الموافقات» للشاطبي: ۳ / ۳۷۰، ۳۷۱، علل ابن أبي حاتم ۲ / ۶۵ رقم ۱۶۸۲. الزهد والرقائق لابن المبارك (۱ / ۲۷۵ رقم ۷۹۹) و بنحوه: الترغيب والترهيب (۲ / ۳۵۲). قال المنذري: رواه الحاكم. وقال: صحيح الإسناد. شعب الإيمان للبيهقى، باب تعظيم القرآن الكريم فصل فى التكثر بالقرآن ۲ / ۵۲۲، ط. دار الكتب العلمية بيروت والحاكم فى مستدركه ۱ / ۵۵۲ ووافقه الذهبي.

و قوی‌تر است.

و مرتبه سوم آنکه: همراه این دو مرتبه اسرار حکمت‌های الهی را در احکام و معاملات او که در دنیا و آخرت با نیکان و بدان فرموده است و خواهد فرمود دریابد و هر حکم و هر قصه و هر وعد و وعید را به منشاء و اصل آن از عوالم غیبیه آلهیه و نظامات کارخانهای او وابسته داند و شیون ظاهره را در آن احکام و معاملات ملاحظه نماید و این مرتبه اعلای مراتب کسبیه وراثت انبیاء است.

مرتبه چهارم آنکه: جوهر روح او مزکّی و مصفّی گردد و از موطنی که پیغمبر آب خورده است این را هم به تبعیت نصیب حاصل شود و این کس قایم مقام نبی است و وارث کامل او است که گویا ظل پیغمبر و نمونه او بعد از او باقی است و لایق خلافت و وصایت پیغمبر بعد از انتقال او است و این مرتبه اعلای مراتب امتیان است مطلقاً اما وصیی است که کسب را در حصول آن دخلی نیست الّا به طریق اعداد و تقریب، برای اشعار به تفاوت این مراتب از پستی به بلندی این ترتیب را اختیار فرموده‌اند.[1]

فائده سوم آنکه: لفظ ﴿وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ﴾ که به حرف عطف واقع شده معطوف‌علیه او چه چیزی است اگر لفظ ﴿تَقَبَّلْ﴾ است پس جمله ﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ و جمله ندائیه ﴿رَبَّنَا﴾ هر دو معترضه خواهند بود اول برای تعلیل و دوم برای تأکید دعا و اگر معطوف‌علیه او محذوف است پس تقدیر کلام چنین خواهد شد که «ربنا افعل هذا واجعلنا مسلمین لک» و ترکیب ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ﴾ را نیز به همین دستور باید فهمید، آمدیم برآنکه آوردن حرف عطف در این صورت که محوج به تقدیر معطوف‌علیه گردید چه ضرور بود؟

نکته در این آن است که اشعار باشد به آنکه غرض ما از این دعاها جمع در میان حصول مطالب سه‌گانه است نه حصول یک یک مطلب تنها.

---

۱ - برای تفصیل بیان مقامات فوق به مکتوبات امام مجدد الف ثانی رحمه الله و صراط مستقیم، و گزیده بحث در «یاقوت احمر» مراجعه شود.

تفسیر وظائف مذکوره

چهارم آنکه: در تفسیر «حکمت» علما را اختلاف است بعضی گفته‌اند که مراد از «حکمت»، برصواب بودن قول و عمل است.

و بعضی گفته‌اند که: حقیقت «حکمت» تشبیه به جناب حضرت حق است به قدر طاقت بشری و مناسب همین قول است آنچه در حدیث صحیح وارد شده (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ الله.)[1]

و از قتاده و امام شافعی ﷺ مروی است که: مراد از «حکمت» در اینجا سنت نبوی است که رکن دوم از ارکان شرع و اصل عمده از اصول دین است.

و بعضی گفته‌اند که: مراد از «کتاب» آیات محکمات‌اند و از «حکمت» آیات متشابهات و برهر تقریر تزکیه ورای تعلیم «حکمت» و «کتاب» می‌باید.

پس آن چه چیزی است اکثر مفسرین گفته‌اند که مراد از «تزکیه» وعظ و تذکیر و وعد و وعید است که آن حضرت ﷺ سوای «تلاوت» و «تعلیم کتاب» و «حکمت» می‌فرمودند.

و بعضی گفته‌اند که: مراد از «تزکیه» شهادت به عدالت و معتبری است که آن حضرت ﷺ روز قیامت برای امت خود خواهند داد و در دنیا نیز در فضایل و مناقب صحابه و اهل بیت و ازواج مطهرات ﷺ و بعضی از تابعین داده‌اند و ظاهر است که این شهادت ورای تلاوت و تعظیم «کتاب» و «حکمت» است این است اقوال مفسرین در این مقام.[2]

و آنچه با سیاق و سباق این آیت مناسب است در تفسیر گذشت بالجمله از این قصه نص صریح حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل ﷺ بر صحت نبوت پیغمبر آخر زمان ﷺ و قبولی امت او و آنکه مبعوث شدن این پیغمبر و پیدا شدن این امت است که این هردو بزرگ عالی قدر به کمال آرزو از جناب الهی در وقت مشغولی به بنای خانه او که بلاشبهه وقت استجابت دعا بود، درخواسته‌اند.

---

۱ - (التخلق بأسماء الله أو بأخلاق الله): بدائع الفوائد ۱/ ۱۶۴ مهم. عدة الصابرين ص / ۳۶. «تأييد الحقيقة العلية»، ج۱، صفحه ۸۹ المقصد الأسنى للغزالي ص / ۲۰ - انظر ((تلبيس الجهمية لابن تيمية)) (۶/ ۵۱۸).

۲ - ينظر: «تفسير الطبري» ۱/ ۵۵۷، «المحرر الوجيز» ۱/ ۲۱۲. الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۱۸۸ و البغوي ۱/ ۱۱۸۸، «الخازن» ۱/ ۱۱۲، وأبو حيان في «البحر المحيط» ۱/ ۳۹۳. التفسير الكبير (۴ / ۵۹).

و لهذا امام احمد و بیهقی به روایت صحابه‌ی کثیره ﷺ آورده‌اند که: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **(إِنِّي عَبْدُ اللهِ الخَاتَمُ النَّبِيِّنَ، وَإِنَّ آدَمَ ؈ لَمُنْجَدِلٌ فِي طِينَتِهِ وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ عن بَدْءِ امری انا دعوة ابراهیم وهو یرفع القواعد من البیت ربنا وابعث فیهم رسولا منهم وبشری عیسی ورؤیا امی التی رأت حین وضعتنی رأت انه یخرج منها نور اضاءت له قصور الشام ببصری.)**[1]

و ظاهراست که چون آن حضرت ﷺ حامل سِرّ ابراهیم و اسماعیل ؈ شدند لازم آمد که ملت ایشان ملت ابراهیمی باشد و اگر اکثر احکام آن ملت مانند مناسک حج و قربانی در حق یهودیان منسوخ شده بود پس از جهت قصور استعداد یهودیان بود که آنها اهل ظاهر محض بودند و از اسرار باطنی بی‌بهره خصوصا راه محبت و فنا را اصلا نمی‌شناختند غیر از طمع و خوف ایشان را باعث امتثال احکام الهی نبود بالضرور احکام الهی در حق آنها به همین رنگ صدور یافت چون اهل کمال پیدا شدند که جامع گشتند در میان ظاهر و باطن و قلوب ایشان مستعد محبت و وجد و شوق گردید لاجرم آن همه احکام منسوخه عود فرمودند و ملت ابراهیمی از سَر قائم گشت پس در این وقت انحراف و عدول از ملت این پیغمبر در حقیقت انحراف و عدول از ملت ابراهیم است.

﴿وَمَن يَرْغَبُ﴾ «و کیست که رغبت کند.» در ملت دیگر انحراف و عدول نموده ﴿عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ﴾ «از ملت ابراهیم.» که اقدم ملل و اکمل آنها است و ابراهیم همان است که سایر فرقه‌های بنی‌اسماعیل و اسباط بنی‌اسرائیل را فخر و فضیلت به انتساب او است خصوصا در این وقت که استعداد تعبد به آن ملت به کمال مرتبه جلوه نموده و پیغمبری که آن را ابراهیم بنهایت تضرع و آرزو در خواسته بود مبعوث شده.

﴿إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ «مگر کسی که -از راه بی‌وقوفی- جاهل شد از حال نفس خود.» نفهمیده که در نفس من کدام کدام لطیفه، تعبیه[2] نموده‌اند و کمال هر هر لطیفه به چه رنگ حاصل

۱- بنحوه: أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» ۶/۶۸-۶۹، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» ۲/۳۴۵، والطبري في «تفسيره» (۲۰۷۲) و (۲۰۷۳) و۲۸/۸۷، وابن حبان (۶۴۰۴)، والطبراني في «الكبير» ۱۸/ (۶۲۹)، والآجري في «الشريعة» (۴۲۱)، وأبو نعيم في «الدلائل» (۹)، والبيهقي في «الدلائل» ۲/۱۳۰.

۲- آمیخته و آراسته شده‌اند.

می‌شود و ملتی که جامع اتحاد کمالات نفس من است و ایفای حق جمیع لطایف نفس من می‌کند کدام است و راه محبت و شوق و فنا قلب که به سرحد مقام خلّت می‌رساند در کدام ملت مفتوح است و در کدام ملت مسدود و چه قسم انحراف از ملت ابراهیم دلیل سفاهت و بی‌خبری از حال نفس خود نباشد.

﴿وَلَقَدِ ٱصۡطَفَيۡنَٰهُ فِي ٱلدُّنۡيَا﴾ «و به تحقیق ما برگزیده‌ایم ابراهیم را در دنیا.»

به دادن جمیع کمالات نفسانیه از نبوت در رسالت و امامت و ولایت و سرایت نور نبوت در اولاد و اتباع او تا قیام قیامت و رسانیدن به مقام خلّت و اظهار مناسک حج که نمونه وصال جناب حق است تبارک و تعالی و کشف اسرار آن مناسک بر او و باقی داشتن خانه که او بناء کرده است برای عبادت ما با امن و عزت تا قیام قیامت و پیدا شدن حاملان سِرّنبوت و ولایات مختلفة المذاق در اولاد و اتباع او الی یوم القیامة، این است اسباب بزرگی‌های او در دنیا و اگر کسی را باعث بر اتباع ملت امید شفاعت از صاحب آن ملت باشد در آخرت پس ابراهیم شایان این امید هم هست.

﴿وَإِنَّهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ «و به تحقیق او در آخرت.» اگر چه در آن وقت نبوت و رسالت و امامت او منقطع خواهد شد.

﴿لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ «البته از صالحان است.»

به ولایت خاصه که او افضل از نبوت و رسالت او است اگرچه نبوت در رسالت او افضل از ولایات مختصه باشند و هرچند این همه کمالات او به تدریج و مرور تا آخر عمر حاصل شد و دایما در ترقی بود لیکن اصل و تخم این همه کمالات در او به مجرد اسلام کاشته شد.

﴿إِذۡ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ﴾ «وقتی که فرمود او را پروردگار او.» به وحی خفی زیرا که هنوز وحی ظاهر بر او نیامده بود و پیغمبر نشده بود.

﴿أَسۡلِمۡ﴾ «منقاد شو.» جمیع اسمای الهیه و احکام آنها را در هر عصر بواسطه هر که برسد و در عین این فرمودن او را پروردگار او به جمیع اسمای خود جذب فرمود و ابراهیم بسبب آن جذب قوی بی‌اختیار ﴿قَالَ أَسۡلَمۡتُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝﴾ «گفت منقاد شدم من -بجمیع قویٰ ولطایف وجوارح واعضای خود- برای رب العالمین.» که در هر عالم اسمی از اسمای او ظهور

فرموده ربوبیت آن عالم می‌نماید.

پس طالب هر کمال را توسل به او در حصول مطلب خود کافی است و در روح ابراهیمی وسعت جمیع کمالات مطلوبه ودیعت، از اتباع ملت او و اقتدای مشرب او هیچ کس را از طالبان حق گزیر نیست.

و چون معنی اسلام که به آن حضرت ابراهیم ﷺ مأمور شدند از این تفسیر معلوم شد که ورای اسلام عرفی است و منتهای کمالات انسانی است اشکالی که مفسرین را در این آیت متحیر ساخته است زایل گشت.

و تحریر آن اشکال این است که امر به اسلام حضرت ابراهیم ﷺ را نه قبل از نبوت و نه بعد از آن صحیح می‌شود زیرا که انبیاء همیشه مسلمان می‌باشند و از کفر تبعی یعنی به تبعیت مادر و پدر حکم به کفر ایشان جائز نیست چنانچه دیگر کافران را جایز است و از اعتقادی معصوم‌اند پس امر به اسلام ایشان را از قبیل تحصیل حاصل و اثبات ثابت باشد؟

و جواب این اشکال در تفاسیر به چند وجه مذکور است، اول آنکه مراد از این اسلام، اسلام متعارف نیست بلکه اذعان به انقیاد امر الهی است در تحمل جفای کفار. دوم آنکه این کلام بر وجه تمثیل است نه بر وجه تحقیق زیرا که ظاهر کردن علامات قدرت خود و دلایل وحدانیت خود در دل حضرت ابراهیم ﷺ به منزله آن بود که بگویند ﴿أَسْلِمْ﴾ و عارف شدن حضرت ابراهیم به ذات و صفات الهی بمنزله گفتن «اسلمتُ» بود.

و محققین از اهل اصول وجهی دیگر گفته‌اند که آن وجه سوم است و حاصلش آن است که انبیاء ﷺ هر چند از کفر تبعی و اعتقادی در حالت صغر و کبر معصوم می‌باشند و به اسلام خلقی موصوف لیکن ایمان تکلیفی و ابتلائی که به سبب ورود اوامر و نواهی متحقق می‌شود موقوف بر ورود آن اوامر و نواهی است پس مراد از ﴿أَسْلِمْ﴾، همین اسلام تکلیفی و ابتلائی است که موقوف بر توجه این امر بود و از قبیل تحصیل حاصل نیست.[1]

و نیز از آنچه در این تفسیر گذشت اشکالی دیگر نیز زایل گشت که جمهور مفسرین در

---

۱ - ينظر: «البحر المحيط» ۱/ ۳۹۶، «تفسير الفخر الرازي» ۴ / ۷۱. «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۲۰۱. الواحدي في «الوسيط» ۱/ ۲۱۵، والبغوي ۱/ ۱۵۳، والقرطبي ۲/ ۱۲۳، و ابن كثير ۱/ ۱۹۸ .

جواب آن نیز اضطراب دارند تحریرش آنکه کلمه ﴿إِذْ﴾ ظرف است و تعلق این با «اصطفا» از روی معنی راست نمی آید زیرا که «اصطفا» مقید به وقتی نمی‌باشد و اگرمی‌باشد مقید به این وقت نمی‌تواند شد؟

و حاصل جواب از این اشکال آن است که «اصطفا» هرچند همیشه است اما در بعضی اوقات برهمه کس آثار آن ظاهرمی‌شود پس تقیید آن به وقتی که ابتدای ظهور آن در آن وقت شده باشد مخالف دوام او نیست چنانچه گویند: «زید شجاع فی المعرکه» و «عمرو بحر فی المدرسه» و «بشر جواد عند المسئلة» و «بکر کریم فی وقت المعاملة» و اگر کلمه ﴿إِذْ﴾ را ظرف فعل محذوف دارند یا متعلق به «قال» گردانند این اشکال وارد، نمی‌شود و احتیاج به جواب آن نمی ماند.

بالجمله از این آیت ثابت شد که ملت ابراهیمی از آن قبیل نیست که کسی از او اعتراض کند و عدول نماید و اگرمنکران این ملت خصوصاً یهود و نصاری گویند که نزد ما نیزمسلّم است که ملت ابراهیمی اکمل ملل و افضل آنها است و جامع‌ترین ملت‌ها کمالات انسانیه است لیکن این ملت خاص بود به حضرت ابراهیم ﷺ که به اوج کمال رسیده بودند و به مقام خلت مشرف شده یا به انبیای عالی قدر از اولاد ایشان، عوام را نمی‌رسد که اتباع آن ملت نمایند زیرا آن نوع استجماع کمالات از دایره استعداد ایشان خارج است مثل آنکه عوام امت را نمی‌رسد که به مخصوصات انبیاء اقتداء نمایند مثل نکاح مافوق الاربع از زنان و مانند آن پس در حق دیگران آن ملت لازم العمل نیست؟

در جواب این حرف ایشان باید گفت که حضرت ابراهیم چنانچه خود به آن ملت عمل می‌فرمودند دیگران را از اتباع و اولاد خود نیزبه همان ملت تکلیف می‌دادند پس معلوم شد که آن ملت از مخصوصات ایشان نبود بلکه چنانچه در حیات خود به آن ملت تکلیف داده‌اند بعد از وفات نیز همان ملت امر فرموده‌اند.

﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ﴾ «و وصیت فرموده رفته است به همین ملت ابراهیم پسران خود را.»

که هشت نفر بوده‌اند کلان‌تر آنها حضرت اسماعیل اند و مادر ایشان حضرت هاجر قبطیه و حضرت اسحق و مادر ایشان حضرت ساره دخترعم حضرت ابراهیم که هاران نام داشت و این هردو پیغمبران عالیقدر بودند و شش دیگر از شکم قنطورا دختریقطن

کنعانیه که از نسل عرب عاربه بود و آن شش مَدْیَـنُ، ومَدَانُ، ویَقْشان، وزْمْرانُ، ویَشْبُق، وشُوَح‌اند که پیغمبران نبوده‌اند.[1]

پس معلوم شد که آن ملت هم بر حضرت ابرهیم ﷺ و هم بر غیر ایشان و هم در حضور ایشان و هم بعد از وفات ایشان واجب العمل بود.

و ابن سعد از کلبی روایت کرده که حضرت ابراهیم حضرت اسماعیل ﷺ را در مکه معظمه ساکن فرمودند و نسل ایشان در آنجا جاری ماند و حضرت اسحق ﷺ را در کنعان همراه خود ساکن فرمودند و مدین را در شهر مدین که به نام او ملقب است و اولاد او در آن جا بود و حضرت شعیب ﷺ از اولاد اویند و مدائن و دیگر پسران را در شهرهای شام و روم متفرق ساختند لیکن اولاد یَقْشان آخرها به مکه آمدند و با اولاد حضرت اسماعیل ﷺ ملحق شدند و اولاد دیگر پسران در شهرهای شام متفرق ماند. پسران دیگر در خدمت حضرت ابراهیم ﷺ عرض کردند که شما حضرت اسماعیل ﷺ را در جوار خانه خدا جا دادید و حضرت اسحق ﷺ را همراه خود داشتید و ما همه را جدا کرده در زمین وحشت و غربت انداختید! حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند که مرا از جناب الهی همین قسم حکم شد ناچارم لیکن من هریک را از شما اسمی از اسمای الهی تعلیم خواهم کرد که در حل مشکلات و طلب حاجات کفایت خواهد کرد پس هریک را از آنها اسمی از اسمای الهی تعلیم فرمودند که در وقت قحط به آن اسم دعا می‌کردند و باران می‌آمد و در وقت مقابله‌ی دشمنان به آن اسم توسل می‌جستند، نصرت می‌یافتند.[2]

و اتباع این ملّت مخصوص به اولاد صلبی حضرت ابراهیم ﷺ نبود بلکه ﴿وَيَعْقُوبُ﴾ «و یعقوب نیز.» که پسر حضرت اسحق از دختر حضرت لوط ﷺ بود. و نبیره‌ی حضرت ابراهیم ﷺ نیز همین قسم دوازده پسر خود را که روبین و روبیل هم می‌گویند و شمعون و لاوی و یهودا بودند از شکم لیا دختر لایان که خال حضرت یعقوب می‌شد و یوسف و

---

۱ - «فتح الرحمن في تفسير القرآن» (۱ / ۲۰۲) العليمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ۹۲۷ هـ) والذي في كتاب الرسل والملوك لابن جرير الطبري قسم أول ص ۳۴۵ طبع أوربا: «يقسان، وزمران، ومديان، ويسبق، وسوح، وبسر». وفى تاريخ ابن الأثير ج ۱ ص ۸۷ طبع أوربا: «نفشان، ومران، ومديان، ومدن، ونشق، وسرح». و قد ذكرهم العلامه ابوحيان: وَمَدْيَنُ، وَمَدْيَانُ، وَنَقْشَانُ، وَزَمْرَانُ، وَنَشَقُ، وَنَقْشُ سُورَحُ. البحر المحيط في التفسير (۱ / ۶۳۶).

۲ - الطبقات الكبرى (۱ / ۴۸) تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري (۱ / ۳۱۱).

بنیامین از شکم راحیل دختر دوم لایان، و زیتون و یشاخر و دان و نفتالی و کاد و انتر که از شکم کنیزکان بودند[1] همه را یعقوب ﷺ جمع کرده و وقت وفات خود در مصر گفتند ﴿يَـٰبَنِيَّ﴾ «ای پسران من.»

﴿إِنَّ ٱللَّـهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ﴾ «بتحقیق حق تعالی برای شما چیده و برگزیده است این دین را.» که اسلام است و گویا غیر او دین نیست و هیچ اعتقادی و عملی که مخالف او باشد مقبول نیست.

﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْـلِمُونَ﴾﴿۱۳۲﴾ «پس باید که نمیرید مگر در آن حالت که شما بر دین اسلام قایم باشید.» و ظاهر است که حضرت یعقوب ﷺ جد بنی اسرائیل بود و اولاد خود را به یهودیت و نصرانیت وصیت نفرموده بلکه به اسلام و انقیاد و احکام الهی بهر رنگ که در هر زمان به زبان هر پیغمبر بیایند.

سؤالی جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن این است که موت از امور اضطراریه است و نهی را که می‌باید که متعلق به امور اختیاری باشد در این کلام نهی از موت چگونه واقع شد؟

جوابش آنکه: نهی از موت مطلق نیست بلکه نهی از موت در غیر حالت اسلام است و گویا در حقیقت این نهی امر است به دوام بر حالت اسلام، تا موت در غیر آن حالت نیاید چنانچه گویند: (**لَا تُصَلِّ إِلَّا وَأَنْتَ خَاشِعٌ**) که نهی از نماز نیست بلکه امر است به خشوع در نماز و در صحاح بروایت جابر بن عبدالله ﷺ آمده که من از آن حضرت صلی الله علیه و آله و صحبه و سلم شنیدم که قبل از وفات خود به سه روز می‌فرمودند: (**لا يَمُوتَنَّ أحدُكم إِلا وهو يُحْسِنُ الظَّنَّ بربه.**)[2] یعنی نباید که بمیرد کسی از شما مگر در این حالت که گمان

---

۱ - هذه الأسماء مذكورة في كتاب القوم، في سفر العدد، في الإصحاح الثالث عشر. وفي الأسماء تفاوت كبير عمّا هو موجود في تفسير الطبري: ۶ / ۲۰۵، وكذا فيهما تفاوت عمّا هو موجود في تفسير القرطبي: ۶ / ۱۱۳، وكذلك عمّا في تاريخ دمشق: ۸ / ۴۱ وابن كثير في تفسيره ۳: ۱۰۳. وذكرها ابن حبيب في «المحبر» ص: ۴۶۴.

۲ - أخرجه مسلم في الصحيح ۴ / ۲۲۰۵ كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (۵۱)، باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت (۱۹)، الحديث (۸۱ / ۲۸۷۷).

نیک داشته باشد با پروردگار خود و عفو کرم و رحمت او را نصب العین ساخته.[۱]

در تفاسیر مرقوم است چون یهودیان زمان پیغمبر قصه وصیت حضرت ابراهیم صلوت الله علی نبینا و علیه السلام و حضرت یعقوب ﷺ را شنیدند گفتند که وصیت حضرت ابراهیم را ما نمی‌دانیم که به چه چیز بود اما حضرت یعقوب خود از این جهان نرفته‌اند تا آنکه وصیت دین یهودیت به پسران خود کرده‌اند حق تعالی در جواب ایشان فرموده که آیا شما دعوی می‌کنید بر یعقوب که پیغمبر بود[۲] چیزی را بی سند درست ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ﴾ «آیا بودید شما حاضر و گواه.»

﴿إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ «وقتی که نزدیک آمد یعقوب را موت خصوصاً.»

﴿إِذۡ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ «وقتی که گفت پسران خود را.»

﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي﴾ «چه چیز را عبادت خواهید کرد بعد از من.»

و غرض ایشان از این پرسیدن آن بود که پسران ایشان به حضور ایشان اقرار به توحید نمایند و ایشان از آنها بر آن اقرار عهد و پیمان مؤکد بگیرند چنانچه پسران ایشان این غرض را فهمیده ﴿قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ﴾ «گفتند ما عبادت خواهیم کرد معبود ترا.» که اوصاف پاک او را از زبان تو شنیده‌ایم و بدلائل قطعیه آن اوصاف را شناخته‌ایم و آن معبود تو محض مصنوع خیال و منحوت وهم تو نیست بلکه آن معبود معبود جمیع اهل حق است و لهذا می‌گوئیم: ﴿وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ﴾ «و عبادت خواهیم کرد معبود پدران ترا.» لیکن نه آن پدران تو را که مشرک گذشته‌اند و از معرفت آن ذات دور افتاده مثل آزر، ﴿إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾.[۳] چون پسران حضرت یعقوب ترسیدند که مبادا از تعدّد اضافت توهّم تعدد مضاف پیدا شود گفتند: ﴿إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا﴾ «عبادت خواهم کرد آله یگانه را.» که هیچ وجه تعدّد ندارد و عبادت را هم بر یک طور و یک وضع التزام نخواهیم کرد بلکه در این امر نیز تابع حکم الهی خواهیم بود.

---

۱ - «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۲۱۲، «البحر المحيط» ۱/ ۳۹۹.

۲ - ذكره مقاتل في «تفسيره» ۱/ ۱۴۰، والثعلبي ۱/ ۱۲۱۰، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۴۴، وفي «الوسيط» ۱/ ۲۱۶، والبغوي ۱/ ۱۵۴ وابن الجوزي في «زاد المسير» ۱/ ۱۴۸، وابن حجر في «العجاب» ۱/ ۳۹۷، والمناوي في «الفتح السماوي» ۱/ ۱۸۳.

۳ - این قسمت آیه، ظاهراً ترجمه نشده است. احتمالاً مؤلف علّام بسبب وضوح و نمایان بودن ترجمه، برهمان لفظ قرآنی که نام ابراهیم و اسمعیل و اسحاق است، اکتفا کرده‌اند؛ و به ترجمه آن نپرداخته‌اند. والله اعلم.

﴿وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ «و ما همه محض برای او انقیاد می‌کنیم.» حکم او را در هر عصر که به زبان هر پیغمبر بیاید واجب‌القبول می‌دانیم و در مقابله‌ی آن اصرار و لجاج بر وضع مألوف خود نمی‌کنیم.

و شما ای اهل کتاب اگر چه از اولاد این بزرگانید لیکن در شما از این انقیاد ایشان هیچ نصیبی نیست شما را نمی‌رسد که به انقیاد ایشان فخر و مباهات کنید و خود را به انتساب ایشان فضیلت و بزرگی ثابت نمائید زیرا که ﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡ﴾ «این گروه جماعتی بودند که گذشتند.» و اثر وصیت آنها در شما هیچ باقی نیست.

﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ «برای آن جماعت است آنچه کسب کرده رفته‌اند از اعتقادات و اعمال و اخلاق.»، ﴿وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ «و برای شما است آنچه کسب می‌کنید.» و شما را انتساب با ایشان هیچ فایده نمی‌کند زیرا که ﴿وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ «و سؤال کرده نخواهید شد از آنچه ایشان عمل می‌کردند.»

اگر بالفرض گناه کرده باشند پس همچنین نیکی‌های ایشان هم شما را نفع نخواهد کرد چون شما بر وصیت ایشان قایم نماندید.

در تفاسیر مروی است که چون حضرت یعقوب ﷺ در مصر داخل شدند دیدند که مردم آنجا اختلاف مذهب دارند بعضی بت پرست‌اند و بعضی ستاره پرست و بعضی آتش پرست ترسیدند که مبادا اولاد من نیز به صحبت این مردم گمراه شوند از این جهت در وقت وفات خود همه را جمع کرده با این نوع اقرار کنانیدند و حاصل اقرار پسران ایشان همین بود که معبود خود را از حلول در مخلوقات پاک دانسته وضع عبادت را موافق حکم او تعالی در هر زمان به هر رنگ که بیاید بجا خواهیم آورد همین است خلاصه‌ی ملت حنیفیه که از تعصب یهودیت و نصرانیت به مراحل دور است و همین است مسمیٰ به اسلام پس ادعای آنکه حضرت یعقوب ﷺ پسران خود را به یهودیت وصیت فرموده‌اند افترای محض است بر انبیاء.[1]

باقی‌ماند در اینجا فائده چند

اول آنکه:

---

۱ - ینظر: «التفسیر الکبیر» (۴ / ۶۴) و«الکشف والبیان عن تفسیر القرآن» (۱ / ۲۸۱).

حضرت اسماعیل از پدران حضرت یعقوب $ نبودند ایشان را چرا در پدران حضرت یعقوب ﷺ شمردند بلکه مقدم بر حضرت اسحق ﷺ آوردند؟

جوابش آنکه: حضرت اسماعیل ﷺ هر چند پدر حقیقی نبودند اما عمّ حضرت یعقوب ﷺ می‌شدند و عمّ را از جمله پدران شمردن مجاز متعارف است چنانچه خاله را به منزله مادر، و لهذا در حدیث آمده است: (الخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ)[1] و نیز در حدیث وارد است که (اكرموا الْعَبَّاسِ فَإِنَّهُ بَقِيَّةُ آبَائِي)[2] یعنی تعظیم کنید حضرت عباس را زیرا که او بقیه پدران من است.

و نیز در حدیث وارد است که (عَمَّ الرَّجُلِ صِنْوُ أَبِيهِ)[3] یعنی عمّ شخص همدوش پدر است سلوکی که با پدر کردنی است با او هم باید کرد.

فایده دوم آنکه:

جد را پدر گفتن حقیقت است یا مجاز؟ نزد امام شافعی علیه الرحمه مجاز است و لهذا می‌گویند که برادران و خواهران عینی همراه جد وارث می‌شوند و مذهب امام مالک و امام ابویوسف و امام محمد رحمهم الله نیز همین است. دلیل ایشان قول حضرت امیرالمومنین مرتضی علی کرم الله وجه و عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت ﷺ است.

و نزد امام اعظم علیه الرحمه حقیقت است و لهذا نزد ایشان برادران و خواهران عینی با وجود جدّ، وارث نمی‌شوند و تمام مال را جدّ می‌گیرد مانند پدر، و دلیل ایشان قول حضرت امیرالمؤمنین ابوبکر صدیق و عائشه و ابن عباس و حسن بصری و طاؤس و عطا است.

---

۱ - أخرجه البخاري كتاب الصلح باب كيف يكتب هذا ما صالح «۳/ ۲۴۲»، وهكذا أخرجه أبو داود كتاب الطلاق باب من أحق بالولد رقم «۲۲۶۳»، ص.

۲ - احْفَظُونِى فى العباس .....أخرجه الطبرانى فى الأوسط (۴/ ۲۸۲، رقم ۴۲۰۹) ، وفى الصغير (۱/ ۳۴۴، رقم ۵۷۲) ، وابن عساكر (۲۶/ ۳۱۴) . قال الهيثمى (۹/ ۲۶۹) : فيه جماعة لم أعرفهم. وللحديث أطراف أخرى منها: «لا تؤذونى فى العباس».

۳ - أخرجه البخاري في الصحيح ۳ / ۳۳۱ كتاب الزكاة (۲۴)، باب قول الله تعالى: ﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (توبه: ۶۰)، . . (۴۹)، الحديث (۱۴۶۸)، وأخرجه مسلم في الصحيح ۲ / ۶۷۶ - ۶۷۷ كتاب الزكاة (۱۲)، باب في تقديم الزكاة ومنعها (۳)، الحديث (۱۱ / ۹۸۳). وقوله (صِنْوُ أَبِيهِ) وأبو داود ۱۶۲۳ والنسائي (۵ / ۳۳) وابن حبان ۳۲۷۳ والدارقطني (۲ / ۱۲۳) والبغوي ۱۵۷۸ والبيهقي (۶ / ۱۶۴- ۱۶۵) أي مثله ونظيره. ورواه ابن أبي شيبة في «المصنف» ۱۴ / ۴۸۴ عن عكرمة مرفوعًا، وينظر أيضًا: «كنز العمال» ۱۴ / ۵۸۴ (۳۹۶۵۴).

لیکن از این آیت حقیقت بودن لفظ اب در جد ثابت نمی‌توان کرد چنانچه بعض حنفیه اثبات می‌کنند زیرا که اطلاق آباء در اینجا بلاشبهه مجازی است بدلیل ذکر حضرت اسماعیل ﷺ.[۱]

سوم آنکه:

فرقه تعلیمیه گفته‌اند که در معرفت الهی تقلید رسول و امام هم کفایت می‌کند زیرا که پسران حضرت یعقوب ﷺ در اوصاف ذات پاک الهی غیر از این نگفتند که معبود تو معبود پدران تست؟

جوابش آنکه: معرفت ذات الهی ایشان را از راه دلایل حاصل بود لیکن چون در این مقام تشفی خاطر حضرت یعقوب ﷺ مقصود بود بر همین صفت اکتفا نمودند تا خاطر ایشان اطمینان پذیرد که بر طریقه من و پدران من قایم خواهند ماند.

و بعضی از اهل کلام گفته‌اند که معنی این عبارت آن است که: (نَعْبُدُ الْإِلَهَ الَّذِي دَلَّ عَلَيْهِ وُجُودُكَ وَوُجُودُ آبَائِكَ كقوله اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ.)[۲]

و تحقیق آن است که دلیل معرفت الهی نسبت به هر کس جدا است اگر کسی در حق شخصی به دیدن اوضاع و اطوار و کمال صدق و راستی، وفور عقل و کیاست و تجربه و اصابت رای او اعتقادی به هم رساند که به مجرد گفتن، او را دلیل قوی انگارد دور نیست. و اگر مراد تعلیمیه همین است پس نزاع با آنها نزاع لفظی است زیرا که این تقلید در حقیقت تحقیق است. تقلید آن است که بی‌دلیل اتباع کسی نماید و الا در حق انبیاء که دلایل صدق ایشان از معجزات و خوارق و سداد اوضاع اخلاق و اجتناب از خطا کذب اظهر من الشمس می‌باشد اتباع فرض است و از باب تقلید نیست.[۳]

---

۱ - ينظر: «التفسير الكبير» (۴ / ۶۷- ۶۸).

۲ - ينظر: «التفسير الكبير» (۴ / ۶۶-۶۷- ۶۸) و«اللباب في علوم الكتاب» (۲ / ۵۰۷) و« غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۱ / ۴۰۹).

۳ - قال العلامه أبوعبد الله القرطبي (المتوفى: ۶۷۱هـ): تعلق قوم بهذه الآية في ذم التقليد لذم الله تعالى الكفار باتباعهم لآبائهم في الباطل، واقتدائهم بهم في الكفر والمعصية. وهذا في الباطل صحيح، أما التقليد في الحق فأصل من أصول الدين، وعصمة من عصم المسلمين يلجأ إليها الجاهل المقصر عن درك النظر. واختلف العلماء في جوازه في مسائل الأصول على ما يأتي، وأما جوازه في مسائل الفروع فصحيح..... فرض العامي الذي لا يشتغل باستنباط الأحكام من أصولها لعدم أهليته فيما لا يعلمه من أمر دينه ويحتاج إليه أن يقصد أعلم من في زمانه وبلده فيسأله عن نازلته فيمتثل

وعجب آن است که اهل کتاب با وجود اعتراف و اقرار به کمال ملت ابراهیم و به فضایل آن جناب هرگز اتباع آن ملت را هدایت نمی‌شمارند بلکه ضلالت می‌انگارند زیرا که هدایت را منحصر در غیر آن ملت کرده‌اند.

﴿وَقَالُوا﴾ «گفتند اهل کتاب از یهود و نصاری.» به طریق توزیع، مسلمانان را که ﴿كُونُوا هُودًا﴾ «باشید برمذهب یهود.» و این مقوله‌ی یهود است.

﴿أَوْ﴾ «یا گفتند.» که باشید ﴿نَصَٰرَىٰ﴾ و این مقوله‌ی نصاری است پس هر فرقه از ایشان می‌گویند که راه ما را اختیار کنید که ﴿تَهْتَدُوا﴾ «تا راه یابید.» و هدایت حاصل کنید زیرا که هدایت منحصر در راه ما است.

﴿قُلْ﴾ «بگو.» در جواب ایشان که هدایت منحصر در راه شما نیست، ﴿بَلْ﴾ «بلکه ما اتباع خواهیم کرد.»

﴿مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ﴾ «ملت ابراهیم را.» که از یهودیت و نصرانیت کامل‌تر است انواع هدایات را جامع‌تر. خصوصا این صفت ابراهیم ﷺ را که او بود، ﴿حَنِيفًا﴾ «مایل بخدا از کل ماسوی.» و در یهودیت شما و نصرانیت شما بغیر خدا میلان بسیار است گاهی به عزیر میل می‌کنید وگاهی به مسیح و گاهی به پیشوایان خود بی‌تحقیق صدق و راستی ایشان میل می‌کنید و احکام آنها را مانند احکام خدا می‌دانید چنانچه در آیت دیگر مصرح است: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ حال آنکه ابراهیم ﷺ از این همه وجوه شرک و کفر مبرّا بود.

﴿وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ «و نبود ابراهیم از مشرکان.»

نه در عبادت و نه در خلق و تدبیر و نه در تحلیل و تحریم و شما همه در عبادت عزیر و مسیح را شریک او می‌کنید و هم در خلق و تدبیر اسلاف خود را شریک می‌کنید و می‌دانید

فيها فتواه، لقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وعليه الاجتهاد في أعلم أهل وقته بالبحث عنه، حتى يقع عليه الاتفاق من الأكثر من الناس. وعلى العالم أيضا فرض أن يقلد عالما مثله في نازلة خفي عليه فيها وجه الدليل والنظر، وأراد أن يجدد الفكر فيها والنظر حتى يقف على المطلوب، فضاق الوقت عن ذلك، وخاف على العبادة أن تفوت، أو على الحكم أن يذهب، سواء كان ذلك المجتهد الآخر صحابيا أو غيره، وإليه ذهب القاضي أبوبكر وجماعة من المحققين. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي (۲ / ۲۱۱ - ۲۱۳) الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة.

که آنها بر خلاف مرضی او تعالی ما را فتح و نصرت می‌دهند و روزی می‌رسانند و اولاد می‌دهند و در آخرت به زور از عذاب خلاص خواهند کرد و نیز در سحر استعانت به ارواح خبیثه جنیان می‌نمائید و ارواح کواکب را مدبر می‌دانید و در تحلیل و تحریم پیشوایان خود را از احبار و رهابین با او شریک می‌کنید و حلال و حرام کرده آنها را مانند حلال و حرام کرده خدا می‌دانید و با وجود یافتن نصوص کتاب بر خلاف آن تقلید ایشان را نمی‌گذارید.

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند

اول آنکه ملت ابراهیم ﷺ عین ملت پیغمبر آخر الزمان ﷺ است در اصول و فروع، یا هر دو در اصول متفق‌اند مثل توحید و نبوت و معاد و غسل جنابت و ختنه، و اصول مکارم اخلاق از صبر و رضا به قضاء و تسلیم امر الله و مانند این امور، در فروع مختلف‌اند.

اگر شق اول را اختیار کنند لازم می‌آید که پیغمبر آخر الزمان ﷺ صاحب شریعت جدیده نباشد و مانند انبیای بنی‌اسرائیل که مروج دین موسوی بودند او هم مروج دین سابق باشد و این امر صریح البطلان است و اگر شق ثانی را اختیار کنند پس اتباع ملت ابراهیمی که جا بجا در قرآن مجید به آن حکم می‌فرمایند چه معنی دارد زیرا که هر سه ملت که یهودیت و نصرانیت و اسلام است در این اصل متفق‌اند بلکه در اصول جمیع شرایع و ملل اتفاق دارند بدلیل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ و نیز در این صورت لازم می‌آید که این پیغمبر ﷺ و این امت نیز در فروع از ملت ابراهیم ﷺ منحرف باشند زیرا که اعتراف به اصول ملتی موجب اعتراف به تمام آن ملت نمی‌باشد و الا یهودیان و نصرانیان نیز تابع ملت ابراهیمی باشند؟

در جواب این بحث علمای محققین دو مسلک اختیار نموده‌اند اکثر محققین گفته‌اند که اتفاق این هر دو ملت در اصول است فقط، لیکن اصول چنانچه عقاید را می‌گویند همچنان قواعد کلیه شریعت را که مسایل جزئیه از آن مستخرج می‌شوند نیز می‌گویند. اصول ملت ابراهیمی به این معنی در شریعت مصطفویه علی صاحبها الصلوة و التحیه محفوظ‌اند بعینها تفاوتی نیست اگر در فروع مستخرجه از آنها بحسب اختلاف مصلحت زمان تفاوتی باشد مضایقه ندارد. مثلا سهولت و سماحت و سلوک راه اعتدال در تهذیب

نفس بی‌افراط و تفریط و رعایت مصالح نظام معاش و معاد هر دو معاً و عدم تقیید در عبادات و عادات و اعیاد و رسوم منزلی و بدنی به قیود دشوار و احتراز از ابطال قوتی از قوای طبیعیه و خرق عادتی از عادات مستمره‌ی نوع در هر حکم این شریعت مرعی است؛ و معنی اتباع ملت همین است نه آنکه فروع جزئیه را بعینها باقی دارند. بلکه عندالتحقیق ملت نام همان قواعد مرعیه است نه نام فروع جزئیه و لهذا می‌گوئیم که ملت ما مردم ملت ابراهیم ﷺ است و نمی‌گوئیم که دین و آئین و شریعت ما مردم شریعت و دین و آئین ابراهیم است زیرا که در شریعت و دین و آئین ملاحظه آن فروع هم می‌باشد و آن فروع بعینها محفوظ نیستند.

و مثال عام فهم این اتباع آن است که هر دو شاگرد امام اعظم رحمه‌الله که صاحبین‌اند یعنی امام ابویوسف و امام محمد رحمهم الله بلاشبهه در روش اجتهاد و استنباط تابع امام خودانـد و قواعد ایشان را در وقت استخراج مسایل مرعی می‌دارند لهذا اجتهاد ایشان از اجتهاد امام شافعی رحمه‌الله ممتاز است و امام شافعی رحمه‌الله را کسی تابع امام اعظم نمی‌گوید و معهذا صاحبین رحمهم الله در فروع مستخرجه مخالفت امام خود می‌نماید همچنین شارع شریعت مصطفوی مسطر ابراهیمی و قانون حنیفی را در وقت القای این شریعت مرعی داشته بر همان قانون بنا فرموده است گو در بعضی جاها فروع مستخرجه این وقت مخالفت فروع مستخرجه‌ی آن وقت واقع شده باشد و لهذا در آیت دیگر ارشاد شده: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ و حاصل این جواب آنکه: فرق است در ملت و شریعت پس ملت ما ملت ابراهیمی است و شریعت ما شریعت محمدی و ما مامور به اتباع ملت ابراهیمی‌ایم نه باتباع شریعت او و یهود و نصاری را شرایع دیگر بحسب استعداد آنها از حضور خداوندی عنایت شده که نه بر روش ملت ابراهیمی بودند و قواعد ملت ابراهیمی بسبب قصور استعداد آنها از جریان بر حسب آن قواعد در آن شرایع مرعی نبودند گو اصول عقاید موافق باشند پس توافق جمیع ملل و ادیان با هم در اصول عقاید مانند توافق جمیع مجتهدین است از تمسک به اصول اربعه از کتاب و سنت و اجماع و قیاس و توافق این شریعت با ملت ابراهیمی مانند توافق امام اعظم و صاحبین رحمهم الله است در قواعد استنباط مثل **(الزیادة علی الکتب نسخ فلا یثبت الا**

بالخبر المشهور). و مثل اعتبار عموم بلوی و استحسان و مانند آن.

و چون فرق در ملت و شریعت واضح گشت و معنی اتباع ملت نیز منکشف شد ظاهر شد که اختلاف شریعت را انحراف از ملت ابراهیمی نتوان گفت انحراف آن است که از اصول و قواعد آن متجاوز کرده شود.

و برخی از محققین به آن رفته‌اند که شریعت خاتم المرسلین ﷺ بعینها شریعت ابراهیمی است و فرق ملت و شریعت نکرده‌اند و گفته‌اند که اصول و فروع این شریعت موافق اصول و فروع شریعت ابراهیمی است بلاتفاوت لیکن به این معنی که احکام ملت ابراهیمی بتمامها در این شریعت محفوظ است گو چیزهای بسیار برآن افزوده باشند و آن چیزها نیز مخالف آن احکام نیستند بلکه شرح و بسط و تتمیم و تکمیل همان احکام‌اند پس ملت ابراهیمی حکم متن دارد و شریعت مصطفوی حکم شرح آن متن، و به همین معنی شارح را تابع ماتن گفته می‌شود و صاحب مشکوة را مثلا تابع صاحب مصابیح دانسته می‌شود.

آری ما را تفصیلاً احکام ملت ابراهیمی از راه دیگر سوای این شریعت معلوم نشده و در این شریعت آن احکام با احکام زایده مخلوط آمده از این جهت تمییز فیمابینهما دشوار گشته لیکن این قدر از روی نصوص صریحه‌ی کتاب و سنت که آیات بسیار و احادیث بی‌شماراند متیقن است که آن حضرت ﷺ همان شریعت را آورده‌اند: **فمن الایات هذه الایة قوله:** ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ و قوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾ **الی غیر ذالک و من الاحادیث قوله: (اتیتکم بالحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ الْبَيْضَاء.)**[1]

احکام ملّت ابراهیمی و شریعت مصطفویه علی صاحبها الصلاة و التحیّة

و نیز از روی احادیث و سیر که سرد[2] آن در این مقام طولی طویل می‌خواهد ثابت می‌شود و جهاد اعداء‌الله و کسر اصنام و ختنه و عقیقه و آداب ضیافت و لبس ثیاب و اتخاذ

---

۱ - طرف من حديث أبي أمامة ﷺ عند أحمد في المسند ۵ / ۲۶۶ عن النبي ﷺ، وفيه: ﴿... إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ، وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ﴾، وذكره البخاري تعليقا بلفظ: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة، قال الحافظ في فتح الباري ۱ / ۱۰۱: إسناده حسن.

۲ - پیاپی، و پیوسته.

زینت در وقت عبادت و رفع یدین در نماز و تکبیر عند کل خفض و رفع و نماز چاشت چهار رکعت و تحریم اشهر حرم و حرمت محرمات در نکاح و ایجاب شهود و مهر در آن و رکوع قبل از سجود در نماز و جدا کردن حصه از اموال برای خدا که عبارت از زکوة است و وجوب ستر عورت و حرمت زنا و لواطت و سحاق و دیگر کبایر و کعبه را قبله گرفتن و مناسک حج بتمامها و خصال فطرت به جمیعها و آداب قربانی و هدی و احکام نجوم را معتقد نشدن و از منجمان ساعت نه پرسیدن و در تفحص سعود و نحوس ساعات و ایام و شهور و تواریخ نیفتادن و شگون بد نگرفتن و کهانت را معتقد نشدن و نذر بنام جنیان و دیوان و پریان نه بستن و ذبح برای آنها نکردن و رزق و شفا و موت و حیات را بلاواسطه از مسبب الاسباب دانستن و صبر در وقت مصیبت و ترک جزع و فزع و نوحه و شیون نزدیک موت اقارب و دوستان و جان خود را در راه خدا دادن و پدر را به گناه پسر و پسر را به گناه پدر نگرفتن و جامه و بدن و خانه و مسکن را پاک و نظیف داشتن و معطر کردن و از لهو لعب احتراز کردن و از تصویر ساختن و نگاه داشتن آن اجتناب نمودن و ترک نکاح و لذایذ اطعمه و نفایس لباس و عزلت از مردم را معتبر ندانستن و ریاضت مفرط را که موجب تلف حق نفس یا حق اهل و عیال خود شود محمود نه پنداشتن و کسب معاش کردن و از سؤال بلاضرورت احتراز نمودن و امثال ذلک از احکام ملت ابراهیمی است که در این شریعت بعینها باقی است بلکه همین امورانـد که اصل این شریعت و قاعده‌ی این دین‌اند و از هریک از این امور مذکور فروع بسیار مستخرج می‌شوند که شاید احاطه‌ی تمام شریعت نمایند.

آری احکام ملت ابراهیمی بسبب اندراس آثار آن و عدم تدوین آن در کتب و افتادن آن احکام بدست جاهلان و نسخ شدن اکثر آن احکام در زمان حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام و فیما بینهما که مدت طویله بود از عالم اختفای کلی پذیرفته بودند بحدی که اطلاع بر آن احکام بدون وحی جدید بشر را ممکن الحصول نبود خاتم المرسلین ﷺ آن احکام را بواسطه وحی تلقی فرمودند و از مقامی که بر حضرت ابراهیم علیه السلام نزول یافته بود بر آن جناب نیز به تجدید نزول یافت.

پس آنجناب ﷺ به این معنی صاحب شریعت جدیده باشند زیرا که در جدید بودن

شریعت این امر ضرور نیست که احکام آن شریعت گاهی در وقتی از اوقات در عالم ظاهر نشده باشند بلکه احکام شریعت مندرسه را از سرنو از عالم غیب تلقی کردن نیز از تجدید شریعت کفایت می‌کند و به همین معنی آن حضرت ﷺ ناسخ ادیان دیگر شدند که ناسخات آن شریعت منسوخه را باز به آن شریعت منسوخه نسخ فرمود آری در جدید بودن کتاب این هم ضرور است که قبل از آن آن کتاب بر دیگری نازل نشده باشد و لهذا حضرت عزیر ؑ را نتوان گفت که صاحب کتاب جدید بودند یا توریت بر ایشان نازل شده بود این فرق را نیک باید فهمید و ظواهر آیات بسیار و احادیث بی‌شمار از دست نباید داد که صراحة بر اتحاد شریعتین دلالت می‌کند و انبیای بنی‌اسرائیل ؊ که مروج شریعت موسویه بوده‌اند آن شریعت مدونه را از روی کتب و محفوظات بشر می‌گفتند نه از راه وحی الهی از عالم غیب پس آنها نیز صاحب شریعت جدیده نباشند.

و نیز وجهی دیگر در صاحب شریعت جدیده بودن آن حضرت ﷺ آن بود که آن حضرت ﷺ بر احکام ملت ابراهیمی قدری کثیر افزوده‌اند مثل تحدیدات صلوات و صوم و زکوة و مسائل جهاد و خلافت کبری از نصب قضاة و محتسبین و عمال جزیه و خراج و قسمت فیء و غنایم و مسایل که متعلق به اقامت جمعه و جماعات و اعیاد است و فرایض و ترکات، و در معاملات نیز تعمقی عظیم فرموده‌اند و در آداب قضاء و فیصل قضایا نیز شرح و بسط تمام آورده‌اند به این جهت نیز ایشان صاحب شریعت جدیده شدند و ظاهر است که بر انبیای بنی‌اسرائیل ؊ غیر از احکام توریت حکمی دیگر تازه وحی نمی‌شد.

پس فرق در خاتم المرسلین ﷺ و دیگر انبیای بنی‌اسرائیل ؊ به کمال انجلاء واضح گشت بلکه ایشان در افزودن این شریعت مانند حضرت موسی‌اند که ایشان هم فی‌الجمله قواعد ملت ابراهیمی را منظور نظر دارند و بر آن قواعد تفریع می‌کنند.

پس عندالتحقیق امروز شریعت مستقله بحیالها همین دو شریعت است موسوی و مصطفوی، لیکن شریعت موسوی مشتمل بر رعایت جمیع قواعد ملت ابراهیمی نیست و شریعت مصطفوی مستوفی احکام ملت ابراهیمی است بتمامها و بر آن چیز دیگر افزوده آن را تتمیم و تکمیل نموده و شریعت عیسوی همان شریعت موسوی است لیکن با تخفیف یسیر در رفع قیود فی‌الجمله و گویا نزول شریعت عیسوی ارهاص نزول شریعت مصطفوی

ﷺ و ابتدای رجوع به شریعت ابراهیمی بود اما من وجهٍ دون وجهٍ چنانچه شأن ارهاصات و تمهیدات است که قبل از مطلب نشانی مطلب می‌دهند و راهی به آن سمت می‌گشایند این است مذاق اهل تحقیق در جواب این بحث.[1] و بعضی از مفسرین گفته‌اند که مراد از اتباع ملت ابراهیمی که جابجا در قرآن مجید مذکور است اعتقاد را موافق عقاید آن ملت کردن است و بس زیرا که عقاید آن ملت از عقاید جمیع طوایف امم مثل هنود و یونانیان و صائبین و مجوس امتیاز تمام دارد. مثل: (**ان المعبود واحد وانه لا يجوز اتخاذ الكواكب والعناصر المواليد قبلة ولا يجوز اتخاذ الهياكل والارواح والتوجه اليها حين العبادة وان الله تعالى يرسل الرسل ويظهر المعجزات على ايديهم وان ملائكة رسل الله الى الخلق وانهم وسايط بينه وبين مخلوقاته وانهم عبادالله معصومون عن الكذب والخيانة فى تبليغ الاحكام وان لله تعالى احكاما تكليفية على عباده يجازى بها وعليها يوم البعث والنشور بالجنة والنار وان الساعة اتية لا ريب فيها وانه لا يعود الارواح الى ابدان غير ابدانها بطريق التناسخ وان السجدة لغير الله تعالى حرام والذبح لغير الله حرام وتعظيم الصور المصنوعة باسماء الصالحين واتخاذها قبلة حرام**).

و چون از اصول ملت ابراهیمی این هم است که حق تعالی در آخر زمان رسولی را مبعوث خواهد فرمود و دین او واجب القبول خواهد بود بر کافه خلایق و اتباع و نصرت او بر همگان فرض خواهد شد پس اعتقاد نبوت این پیغمبر و اتباع دین او نیز از جمله اصول عقاید ملت ابراهیمی شد مانند اعتقاد نزول عیسی و خروج مهدی عليهما السلام و وجوب اتباع این هردو در شریعت مصطفویه و لهذا این هردو امر را در کتب عقاید می‌آرند و بدلایل اثبات می‌کنند.

و مؤید این قول است آنچه در تفاسیر در سبب نزول آیت ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ مرقوم است که عبدالله بن سلام رضي الله عنه با هردو برادرزاده خود که سلمه و مهاجر بودند گفت: (**قَدْ عَلِمْتُمَا أَنَّ اللهَ قَالَ لإبراهيم: إِنِّي بَاعِثٌ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ نَبِيًّا اسْمُهُ أَحْمَدُ، مَنْ آمَنَ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَى وَرَشَدَ، وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِهِ فَهُوَ مَلْعُونٌ**) و سلمه بشنیدن این حکم

---

۱ - ينظر: «تفسير الفخر الرازي» (۴ / ۸۰).

ایمان آورد و مهاجرابا نمود و در حق او این آیات نازل گشت.[۱]

لیکن در این تقریر خدشه می‌آید و آن آنست که نبوت انبیاء قاطبة در جمیع شرایع و ادیان از اصول عقاید است و چنانچه بر متأخران ایمان به نبوت انبیای سابق فرض است همچنان بر متقدمان ایمان به نبوت انبیای لاحق فرض است تفصیلاً فیما علم تفصیلاً واجمالاً فیما علم اجمالاً پس این معنی خاص به ملت ابراهیمی نیست جمیع انبیای ما تقدم بوجود با جود آن حضرت ﷺ اخبار فرموده‌اند و امت خود را به نصرت و اعانت ایشان تاکید نموده و برآن عهود و مواثیق گرفته پس به این اعتبار اعتقاد نبوت خاتم المرسلین ﷺ از اصول جمیع ملل و ادیان خواهد بود نه از اصول ملت ابراهیمی فقط؟

و در جواب این خدشه می‌توان گفت که طلب بعثت رسول آخرالزمان و پیدا کردن امت ایشان و نزول کتاب برایشان داخل در صلب ملت ابراهیمی بود و نوعی از کمال ابراهیمی موقوف براین بود پس رسول آخرالزمان گویا خلیفه منصوص حضرت ابراهیم شده و امامت حضرت ابراهیم به رسالت او تمام گشت و احکام دین او گویا احکام حضرت ابراهیم بود درین زمان انبیای دیگر که طالب این امر نشده‌اند در صلب ملت آنها این درخواست نبود آری به آن کمال موعود حضرت ابراهیم ﷺ امتیان خود را بشارت می‌دادند و تأکید بر نصرت و اتباع آن حضرت ﷺ می‌کردند پس فرق واضح گشت.

اما هنوز هم در الفاظ آیات قرآنی مثل: ﴿ثُمَّ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ أَنِ ٱتَّبِعۡ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ و ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ و الفاظ احادیث مثل: (اتيتكم بالحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ الْبَيْضَاء.) از این تقریر منافرتی باقی است زیرا که عقاید خود را موافق عقاید ملتی کردن داخل در اتباع آن ملت نیست و معهذا اگر معنی اتباع این است پس امر فرمودن پیغمبر آخرزمان به این اتباع خالی از تکلیفی نیست و نیز به این اتباع جمیع انبیای بنی‌اسرائیل هم مامور بودند خصوصیتی بجناب خاتم المرسلین ﷺ ندارد.

و خُلّص کلام آن است که هر شریعت مشتمل می‌باشد بر سه چیز:

اول: اصول عقاید از توحید و نبوت و معاد، و این چیز در جمیع ملل و ادیان حقه مشترک است و همه انبیاء برآن اتفاق دارند زیرا که این چیز امری است که مختلف نمی‌شود با

---

۱ - انظر: «تفسیر البغوي» (۱/ ۱۰۸)، و«العجاب» لابن حجر (۱/ ۳۷۸ - ۳۷۹)، و«لباب النقول» للسيوطي (۱/ ۲۹).

اختلاف اعصار و ازمان، و به این معنی هرملت متأخره را تابع ملت متقدمه توان گفت خصوصیت به یک نبی و به یک امت ندارد.

دوم: قواعد کلیه‌ی شریعت که جزئیات احکام و فروع مسایل با آنها راجع می‌شوند و در هر هر حکم آن کلیات مرعی و ملحوظ می‌باشند و در حقیقت ملت نام همان قواعد کلیات است و اتباع این امت و این پیغمبرﷺ به ملت ابراهیمی به همین معنی خاص است که لایوجد فی غیر هذا النبی والامة بالنسبة الی ملة ابراهیم.

سوم: جمیع اوضاع مقرر شرع از کلیات و جزئیات و قواعد و فروع، و به همین معنی آن حضرتﷺ صاحب شریعت جدیده‌اند و انبیای بنی‌اسرائیل به همین تابع شریعت موسویه بودند.

بحث دوم آنکه:

﴿بَلْ﴾ حرف عطف است و ﴿أَتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ یا (نَتَّبِعُ مِلَّةَ إبْراهيم) که بعد از ﴿بَلْ﴾ مقدر است عطف آن بر ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ صحیح نمی‌شود زیرا که این مقوله‌ی یهود و نصاری است ﴿واتَّبِعُوا﴾ یا (نَتَّبِعُ) مقوله پیغمبر است و عطف بر کلام غیرصحیح نیست؟

جواب آنکه: عطف بر کلام غیربروجه تلقین جائز است چنانچه کسی مخاطب را گوید «اکرمک» مخاطب در جواب آن گوید «وزیداً» ای قل «وزیداً» و چنانچه کسی گوید «اضرب زیدا» و در جواب او گوئی «بل اکرم» ای قل «بل اکرم.»[۱]

و بعضی مفسرین گفته‌اند که این کلام از قبیل عطف بر کلام غیر است اما بروجه رد و انکار یعنی «لا تقولوا لنا ذلک واتبعوا انتم ملة ابراهیم» یا «لا تکونوا یهودا أو نصاری بل نتبع ملة ابراهیم.» و صاحب کشاف این عطف را مانند عطف: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ بر ﴿جَاعِلُكَ﴾ گردانیده است چنانچه در تحت آن آیت گذشت.

و تحقیق لف و نشر در ﴿كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ برقیاس ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ﴾ باید فهمید و کلام را برتوزیع قولین برهر دو فرقه اهل کتاب

---

۱ - ینظر: «معاني القرآن» للفراء، «معاني القرآن» للزجاج، وقال بعده: ویجوز الرفع ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا﴾ والأجود والأكثر النصب، ومجاز الرفع على معنى: قل: ملتنا ودیننا ملة إبراهيم.

محمول باید داشت نه بر لف و نشر زیرا که حرف او از آن اباء دارد.

و بحث سوم آنکه:

جملـه‌ی: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ که دلالت بر نفی شرک از حضرت ابراهیم ﷺ می‌نماید به ظاهر مستدرک معلوم می‌شود زیرا که مخاطبین کلهم بر اعتقاد کمال حضرت ابراهیم ﷺ متفق بودند احتمال شرک در حضرت ابراهیم ﷺ هرگز مخطور کسی نبود آوردن این جمله برای چه غرض است؟

جوابش آنکـه: آوردن ایـن جملـه بـرای تعریض اسـت بـه حال کسـانی کـه خـود را تابع حضرت ابراهیم ﷺ می‌گفتند و شرک می‌کردند مثل یهود که به تشبیه قایل بودند و حضرت عزیر ﷺ را ابن الله می‌گفتنـد و مثـل نصـارا که قایـل بتثلیـث بودند حضرت مسیح ﷺ را ابـن الله می‌گفتنـد و مثل جاهلان مکه از قریش که صریح بت پرسـتی می‌کردند گویا چنین می‌فرماینـد کـه شـما از اتباع ابراهیم نهایـت دور افتاده‌اید زیرا که اول سـخن او را که توحید محض و اسـلام خالص اسـت منکر می‌شـوید به عقاید دیگر و اعمال و اخلاق دیگر او چه رسد.

بحث چهارم آنکه:

بعضی از مفسرین لفظ ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ را بر ردّ و ابطال کلام یهـود و نصاری حمل نموده‌اند[1] به این تقریر که در باب دین اگر مدار بر نظر و اسـتدلال اسـت پس دلایل قویه را بر صحـت ایـن دین اقامـت کرده‌ایم و اگر مدار بر تقلید اسـت پس متفق‌علیـه در باب تقلید، اولـی و بهتـر اسـت از مختلف‌فیـه؛ و جمیع اهل ملل از یهود و نصاری بلکه مشـرکین عرب نیـز بـر صحت دین ابراهیـم متفق‌اند. و در صحـت دین یهود نصاری حـرف می‌کنند، و در صحت دین نصاری یهود و در صحت این هر دو دین مشرکین عرب؛ پس اتباع دین ابراهیم که حقیقت او نزد جمیع طوایف مسلم است اولی و بهتر باشد.

---

۱ -ذکره الثعلبي، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۴۱، والبغوي ۱/ ۱۵۵، وابن حجر في «العجاب» ۱/ ۳۸۱، عن ابن عباس وأخرج الطبري ۱/ ۵۶۴، وابن أبي حاتم في «تفسيره» ۱/ ۲۴۱، عن ابن عباس، قال: قال عبد الله بن صوريا الأعور لرسول الله ﷺ: ما الهدى إلا ما نحن عليه، فاتبعنا يا محمد تهتد، وقالت النصارى مثل ذلك، فأنزل الله عزوجل فيهم: ﴿وَقَالُوا- كُونُوا- هُودًا﴾، وذكره السيوطي في «لباب النقول» ص ۲۶ وعزاه في «الدر» ۱/ ۲۵۷، لابن إسحاق وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم، وحسن إسناده عصام الحميدان في تحقيقه لـ«أسباب النزول» للواحدي ص ۴۴.

و اگر یهود و نصاری به شنیدن این تعریض و این رد و ابطال گویند که شما یهودیت و نصرانیت را از دایره هدایت خارج کردید و تعریض به شرک بودن آن هردو نمودید پس بر شما لازم آمد که به شریعت موسی و عیسی کافر شوید پس در جواب این حرف ایشان ﴿قُولُوٓاْ﴾ «بگوئید.» که هرگز کفر نمی‌کنیم به چیزی از ارکان ایمان زیرا که ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ «ما ایمان آورده‌ایم بخدا.»

که مستلزم ایمان به جمیع آیات و احکام او و بجمیع پیغمبران او است لیکن در این ایمان تفصیلی، ما مقدم می‌کنیم کسی را که او افضل و اولی است با کسی که افضل و اولی تابع او شده است زیرا که متبوع افضل شدن نیز موجب افضلیت است پس از این جهت مقدم می‌کنیم در ایمان کتاب خود را و می‌گوئیم: ﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا﴾ «و ایمان آوردیم به جمیع آنچه نازل کرده شده است.» بسوی ما از آیات و احکامی که در نهایت کمال آمده‌اند.

﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ﴾ «آنچه نازل کرده شده است بسوی ابراهیم ﷺ» که کمال مشابهت به این شریعت کامله‌ی ما دارد و پیغمبر ما مأمور به اتباع او است.

﴿وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ﴾ «و آنچه نازل کرده شد به سوی اسماعیل و اسحق و یعقوب و اولاد یعقوب علیهم السلام.»

که دوازده کس بودند و پیغمبر قطعی از آنها حضرت یوسف ﷺ بود و در پیغمبری دیگران اختلاف است و اصح آن است که پیغمبر نبودند لیکن آنچه بریک کس از آنها نازل شد گویا بر همه آنها نازل شد.

و طبرانی و ابونعیم از آن حضرت ﷺ روایت آورده‌اند که می‌فرمودند که اگر من سوگند خورم حانث نشوم برآنکه قبل از پیشدستان امت من کسی در بهشت نخواهد درآمد مگر چند کس که کم از بیست و زیاده از ده باشند ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و اسباط و موسی و عیسی و مریم علیهم السلام.[1]

بهرحال این جماعه که مذکور شدند تابع شریعت ابراهیمی بودند و هرچه برایشان وحی می‌شد متمم و مکمل شریعت ابراهیمی بود پس از این جهت وحی ایشان را در ایمان مقدم

---

۱ -مسند الشاميين (۹۶۱) نسبه في المجمع (۱۰/ ۶۹) للطبراني بختصراً بلفظ: لوأقسمت لبررت، لا يدخل الجنة قبل سابق أمتي.

می‌سازیم و باز می‌گوئیم.

﴿وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ «و آنچه داده شده است موسی و عیسی.» از توریت و انجیل و احکام شریعت.

و هر چند این دو بزرگ از بعض من تقدم افضل‌اند لیکن آنچه ایشان را داده شده است به مقدار استعداد امتهای ایشان داده شده است پس شریعت ایشان پست‌تر از شریعت سابقین است و لهذا ایشان را تأخیر کردیم آری نظر به کمال این‌ها و تفصیل شرایع این‌ها ایمان مستقل مفصل بر این‌ها آورده‌ایم و در اجمال داخل نکرده و همچنین بطریق اجمال ایمان آورده‌ایم به جمیع ﴿وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ﴾ «آنچه داده شده‌اند همه پیغمبران از پروردگار خود.» از صحف و احکام و شرایع اگر چه دران تفاوت بفاضلیت و مفضولیت هست و لیکن ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ «ما فرق نمی‌کنیم در میان هیچ یک از ایشان.» که به بعضی ایمان آوریم و به بعضی کفرورزیم و چه قسم این فعل شنیع از ما تواند شد.

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ ﴿۱۳۶﴾ «و ما خاص برای خدا منقادیم.»

هر حکم او را در هر عصر به زبان هر پیغمبر که بیاید بر سر و چشم ما است اگر چه آن احکام بتفاوت امتها در فضل و کمال متفاوت باشند.

باقی ماند در اینجا چند فائده

اول آنکه: در ذکر ایمان به کتابها و شرایع منزّله اگر ترتیب زمانی منظور دارند پس ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ مقدم برهمه چرا آوردند زیرا که از همه متأخر است و اگر ترتیب شرافت و بزرگی منظور است پس ذکر ﴿أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾ بر ذکر ﴿مَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ﴾ مقدم بایستی آورد زیرا که حضرت موسی و عیسی علیهما السلام از الوالعزم‌اند و کتبهای ایشان که توریت و انجیل است از وحی این انبیای مذکورین بالاجماع افضل و اشرف است؟

جوابش آنکه: در عین تفسیر گذشت که تقدیم ذکر این انبیای مذکورین بر ذکر حضرت موسی و عیسی علیهما السلام نه از جهت افضل بودن آنها از این هر دو است و نه از جهت افضل بودن وحی آنها از کتابهای این هر دو بلکه بنابر آن است که وحی ایشان تأکید وحی ابراهیمی بود و وحی ابراهیمی از وحی موسوی و عیسوی اشرف و افضل است و مؤکد افضل

نیز به تبعیت افضل می‌گردد گوبالاستقلال افضل نباشد مانند آنکه رفقای امیری دربار یافتن حضور بادشاهی به تبعیت آن امیر مقدم می‌شوند بر امیر دیگر گو در مرتبه از آن امیر پست‌تر باشند.

امام احمد و بخاری در کتاب الادب به روایت ابن عباس ﷺ آورده که مردم از آن حضرت پرسیدند که: (أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللهِ)؟ فرمودند: (الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ).[1]

و حاکم و ابن عساکر به روایت سعد بن عبدالله بن مالک خزاعی ﷺ آورده‌اند که آن حضرت ﷺ فرمودند: (أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ.)[2]

و در قرآن ابی بن کعب ﷺ در سوره ﴿لَمْ يَكُنِ﴾ این آیت بود که منسوخ تلاوت شده است و از صحابه‌ی کثیر به شهرت بودن این آیت در قرآن در همان سوره ثابت شده که: (إِنَّ ذَاتَ الدِّينِ عِنْدَ اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ لَا الْيَهُودِيَّةُ وَلَا النَّصْرَانِيَّةُ وَلَا الْمَجُوسِيَّةُ وَمَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا فَلَنْ يُكْفَرَهُ.)[3]

و بعضی از محققین گفته‌اند که ایمان به خدا را از آن مقدم آورده‌اند که معرفت پیغمبر و وحی و کتاب همه موقوف بر معرفت او است و لهذا آن معرفت عقلی است موقوف بر سمع نیست و باز طریق معرفت انبیای ما تقدم که سمعی محض است نسبت بما معرفت پیغمبر خود و وحی و کتاب خود است و این معرفت حکم دلیل دارد و معرفت نبوت انبیای ماتقدم حکم مدلول، و دلیل را بر مدلول تقدم است از این جهت ذکر ﴿مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ را مقدم برهمه فرمودند بعد از آن در تفصیل انبیاء ﷺ تقدم زمانی ملحوظ است و در اجمال لازم است که بعد از آن تفصیل واقع شود تا مستوعب مابقی گردد پس این ترتیب احسن وجوه ذکر ایمان تفصیلی و اجمالی است.

فایده دوم آنکه:

---

۱ - رواه البخاري في الأدب المفرد رقم (۳۸۷)، أخرجه عبد بن حميد (۵۶۹) وعلقه البخاري في «صحيحه» ۱/ ۹۳ في الإيمان وأحمد (۵) ، (۶، ۲۳۳) ، والطبراني في الكبير(۱۱) وغيرهم، راجع كشف الخفا للعجلاني.

۲ - حديثه رواه الحاكم، وابن عساكر في تاريخهما. (الإصابة في تمييز الصحابة ۱/ ۵۲) و عن رواه عن ابى هريرة أخرجه الطبرانى فى الأوسط (۷/ ۲۲۹ رقم ۷۳۵۱).

۳ - رواه الترمذي ۵/ ۶۶۵ و ۷۱۱ وأحمد ۵/ ۱۳۱ و ۱۳۲ والطيالسى ص ۷۳ والشاشى ۳/ ۳۶۳ و ۳۶۴ و ۳۶۵ و ۳۶۶ والحاكم ۲/ ۲۲۴ وأبو نعيم في الحلية ۴/ ۱۸۷ وأبو الشيخ في الأمثال ص۷۰.

از این آیت معلوم شد که ایمان به شرایع جمیع انبیاء و کتب جمیع انبیاء علیهم السلام فرض است چنانچه ایمان به پیغمبر و کتاب خود فرض است بلاتفاوت فرق این است که اتباع پیغمبر و کتاب خود نیز فرض است و اتباع پیغمبران علیهم السلام و کتابهای دیگر فرض نیست چنانچه ابن ابی حاتم از معقل بن یسار رضی الله عنه روایت کرده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: (آمِنُوا بِالتَّوْرَاةِ وَالزَّبُورِ وَالإِنْجِيلِ وَلْيَسَعْكُمُ الْقُرْآنُ.)[1] یعنی ایمان به همه این کتابها بیارید اما در تبعیت، شما را قرآن فقط گنجایش می‌کند.

و از این است که ضحاک رحمه الله و دیگر علما رحمهم الله می‌گفتند که زنان خود را اولاً و خود را و غلامان و کنیزکان و خادمان خود را نامهای آن پیغمبران که در کتاب مجید مذکوراند تعلیم نمائید تا برآنها ایمان آرند زیرا که حق تعالی این ایمان را فرض گردانیده است جائی که می‌فرماید: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا تا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.[2] و از این است که امام احمد و مسلم و دیگر محدثین رحمهم الله بروایت ابن عباس رضی الله عنهما آورده که آن حضرت ﷺ در دو رکعت سنت فجر این دو آیت می‌خواندند در اول: ﴿قُولُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ...الخ﴾ و در دوم: ﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا...الخ﴾ تا امت خود را بیاموزند که هر صبح ایمان خود را به این پیغمبران تازه کنند.[3]

فایده سوم آنکه:

«سبط» در لغت به معنی قبیله است اولاد حضرت یعقوب علیه السلام را چرا «اسباط» فرمودند که هریک از آنها قبیله نبود؟

جوابش آنکه: چون از یک یک کس از آنها یک یک قبیله کلان به هم رسید هرهرکس را از آنها قبیله نامیدند چنانچه ابن جریر رحمه الله در تفسیر خود از ابن عباس رضی الله عنهما روایت کرده که: (الْأَسْبَاطُ: بَنُو يَعْقُوبَ كَانُوا اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَلَدَ سِبْطًا أُمَّةً مِنَ النَّاسِ.)[4]

---

۱ - مختصر قیام اللیل للمقریزی (ص ۲۷۰، رقم ۱۹۰)، والطبرانی (۲۰/ ۲۲۰، رقم ۵۱۲، ۲۰/ ۲۲۵، رقم ۵۲۵) مختصر قیام اللیل للمقریزی (ص ۲۷۰، رقم ۱۹۰)، والطبرانی (۲۰/ ۲۲۰، رقم ۵۱۲، ۲۰/ ۲۲۵، رقم ۵۲۵).

۲ - ذكره الواحدي في الوسيط (۱/ ۲۲۱) «الدر المنثور» (۱ / ۳۳۸ - ۳۳۹).

۳ - رواه مسلم رقم (۷۲۷) في صلاة المسافرين، باب استحباب ركعتي سنة الفجر، وأبو داود رقم (۱۲۵۹) في الصلاة، باب في تخفيفهما، والنسائي ۲ / ۱۵۵ في الافتتاح، باب القراءة في ركعتي الفجر.

۴ - جامع البيان في تأويل القرآن (۲ / ۱۲۱) تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) (۱ / ۳۲۱).

و به همین معنی حضرت حسنین ﵄ را نیز سبطین می‌گویند زیرا که دو قبیله‌ی کلان حسنی و حسینی از ایشان ناشی شده‌اند و در بعضی روایات حدیث حضرت امام حسین ﵁ را بالتخصیص به این لقب ملقب فرموده‌اند بنابرآنکه کثرت اولاد ایشان بسیار است چنانچه در صحاح وارد است که: (أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ وَحُسَيْنٌ مِنِّي حُسَيْنٌ سِبْطٌ مِنَ الأَسْبَاطِ.)[1] و گویا در این حدیث اشاره است به آنکه شرافت و طهارت و علم و تقوی در اولاد ایشان بسیار خواهد ماند چنانچه همین قسم واقع شد و در معنی لفظ سبط شرافت و کرم اخلاق و صلاح و تقوی در اولاد انبیاء ﵈ بودن نیز موافق عرف شرع معتبر است فاقد این شروط را سبط نتوان گفت.[2]

و چون ایمان خود را چنانچه باید و شاید درست کردید، ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا﴾ «پس اگر ایمان آرند این یهود و نصاری.» که هدایت را در دین خود حصر می‌کنند.

﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ «بمانند آنچه ایمان آورده‌اید.» به آن از استیعاب جمیع انبیاء و رسل ﵈ و کتب بی‌تفریق و بی‌تفاوت ﴿فَقَدِ ٱهْتَدَوا﴾ «پس به تحقیق ایشان هم هدایت یافتند.» و لفظ مهتدی بر ایشان صادق آمد اگرچه منحصر در ایشان نشد.

﴿وَّإِن تَوَلَّوْا﴾ «و اگر روگردان شدند اینها.» از مانند این ایمان پس اگرچه بظاهر دعوی اتباع موسی و عیسی می‌کنند لیکن فی الواقع تابع هردو ﴿فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ «پس نیستند ایشان مگر در مخالفت.» موسی و عیسی ﵉ زیرا که موسی و عیسی به همین ایمان فرموده‌اند پس اگر با تو مجادله نمایند و مقابله کنند.

﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ «پس عنقریب کفایت خواهد کرد ترا -از شرّ ایشان- خدا.»

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾ «و اوست شنونده.» که اقوال ایشان را می‌شنود ﴿ٱلْعَلِيمُ ۝١٣٧﴾ «دانا.» که نیت‌های ایشان را می‌داند و آنچه از کید و مکر در حق تو به اخفاء می‌کنند نزد او معلوم است و نیز دعای ترا می‌شنود و نیت ترا در اعلای کلمه حق می‌داند پس ترا به همه جهت

---

۱ - أخرجه الترمذي رقم (۳۷۷۷) في المناقب، باب مناقب الحسن والحسين ﵄، ورواه أيضاً ابن ماجة [ص:۳۰] رقم (۱۴۴) في المقدمة، باب في فضل الحسن والحسين، والحاكم في «المستدرك» ۳ / ۱۷۷ وصححه ووافقه الذهبي، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وهو كما قال، وصححه ابن حبان رقم (۲۲۴۰)».

۲ - ينظر: «تهذيب اللغة» عن الزجاج ۲ / ۱۶۱۵ (سبط)، وقد ذكر في «معاني القرآن» شيئا يسيرا من هذا ۱ / ۲۱۷، وينظر: «تفسير الثعلبي» ۱ / ۱۲۱۵، وقال: والأسباط من بني إسرائيل كالقبائل من العرب والشعوب من العجم.

بر ایشان منصور و مظفر خواهد کرد و ایشان را مغلوب و منکوب.

ایراد سؤالی اهمّ

آمدیم برآنکه لفظ ﴿مِثْل﴾ در ﴿بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم﴾ چه معنی دارد زیرا که ایمان مقبول، واحد است تعدّد ندارد تا لفظ ﴿مِثْل﴾ در آن استعمال کرده شود؟

در جواب این سؤال مفسرین چند وجه گفته‌اند

اول آنکه: این کلام مبنی برفرض و تقدیراست یعنی اگر اینها ایمانی دیگرمثل این ایمان حاصل کنند باز هم راه هدایت یابند لیکن سخن در این است که ایمانی دیگرسوای این ایمان در عالم موجود نیست مانند آنکه در مقام مشورت می‌گویند که اگرتدبیری دیگر مانند این تدبیربه خاطرشما رسد موافق آن عمل کنید و غرض آن می‌باشد که هیچ تدبیر سوای این تدبیرراست نخواهد آمد.

دوم آنکه: ﴿مَآ﴾ در ﴿مَآ ءَامَنتُم﴾ مصدریه است نه موصوله و لفظ (باء) برای استعانت است یعنی اگراینها نیزایمانی مثل ایمان شما بیارند در اخلاص و بی‌تفاوتی و ثبات و استقرار راه یاب شوند.

سوم آنکه: لفظ ﴿مِثْل﴾ در اینجا برای تعظیم و تفخیم زاید واقع شده چنانچه در «مثلک لا تبخل» گفته‌اند که معنیش «انت لا تبخل» است و مؤید این توجیه است آنچه بیهقی رحمه الله در کتاب اسماء و صفات از ابن عباس رضی الله عنه روایت کرده که می‌گفتند: (**لَا تَقُولُوا فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَإِنَّ اللهَ لَا مِثْلَ لَهُ وَلَكِنْ قُولُوا: فَآمَنُوا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ**).[1] یعنی معنی این آیت را چنان نفهمید بلکه چنین فهمید زیرا که لفظ ﴿مِثْل﴾ زاید است.

چهارم آنکه: مؤمن‌به عبارت است از معنی قضیه که متعلق حکم و تصدیق است و معنی قضیه به اعتبار قیام به اذهان تصدیق کنندگان متعدد و متغایرمی‌شود زیرا که تشخص اعراض تابع تشخص موضوعات آن‌ها است پس این معنی قضیه که قایم به اذهان مؤمنین است غیرآن معنی است که قایم به اذهان اهل کتاب خواهد شد نهایت کارآنکه به اعتبار اتحاد طرفین و نسبت و حکم فیما بینهما مماثلت متحقق است پس استعمال لفظ ﴿مِثْل﴾ نظربه این مغایرت محلی صحیح ظاهرشد گودرعرف مغایرندانند، لکن

---

۱ -تفسیر القرآن العظیم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۴۴ / ۱۳۰۶).

الحقایق لا تنقض من العرفیات.

پنجم آنکه: حرف«باء» در لفظ ﴿بِمِثْلِ﴾ و هم چنین در لفظ «بِهِ» برای سببیت است نه صله‌ی ایمان و در این صورت معنی کلام چنین شد که اگر اهل کتاب ایمان آرند به مانند دلایلی که شما به آن دلائل ایمان آوردید البته راه یاب شوند و شبهه نیست که هر چند ایمان به معنی مومن‌به واحد است اما دلایل آن بی‌شمار، چنانچه مؤمنین را دیدن و شنیدن احوال پیغمبر خود و معجزات او دلیل ایمان به جمیع سمعیات است هم چنان یهود را دیدن و شنیدن احوال و اوضاع پیغمبر خود و کتاب خود دلیل می‌تواند شد و همچنان نصاری را، و منظور تحصیل ایمان است به این چیزها که مذکور شدند نه تعیین طریق و دلیل بنابران لفظ ﴿مِثْلِ﴾ آوردن ضرور بود.

ششم آنکه: مراد از ﴿مِثْلِ﴾ ترتیبی است دیگرورای این ترتیب و حاصل کلام آن است که ایمان به جمیع این چیزها ضرور است خواه به این ترتیب باشد یا به ترتیب دیگر، مثلا یهود اول به توریت و حضرت موسی ﷺ ایمان آرند و بعد از آن به انبیای دیگر و شرائع آنها، نیز جایز است و همچنین نصاری اگر اول به حضرت عیسی ﷺ ایمان آرند و بعد از آن به انبیای دیگر و شرائع آنها، نیز جایز است.[1]

در اینجا باید دانست که در آیت ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ﴾ وعده‌ی کفایت عاجله فرموده‌اند و بعد از نزول این سوره در چند سال موافق این وعده متحقق شد بنو قریظه را از یهودیان آن حضرت ﷺ قتل فرمودند و بنونضیررا جلا کردند و اهل خیبررا نیز خراب ساختند و کسانی که در آنجا ماندند به کمال ذلت و خواريِ جزیه مبتلا شدند.[2]

این است حال یهودیان اما نصاری پس در آن وقت مصدر کیدی و شری نشده بودند بلکه پادشاه حبشه نجاشی نام مسلمان شد و اهل نجران به صلح و قبول جزیه تن به اطاعت دادند و قیصرپادشاه روم نیزتکبر و عناد نورزید از این جهت به صدمه‌ی قهرالهی گرفتار نشدند.

---

۱ - ینظر: «معاني القرآن» ۱/ ۲۱۷ ،«تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۲۲۴، والبغوي في «تفسیره» ۱/ ۱۵۶، «البحر المحیط» ۱/ ۴۱۰.

۲ - «تفسیر الثعلبي» ۳/ ۱۲۲۰ و ۱/ ۱۵۷، «تفسیر القرطبي» ۲/ ۱۳۱، «البحر المحیط» ۱/ ۴۱۰.

بیان خبر شهادت حضرت عثمان ﷺ که جناب حضرت رسالت مآب ﷺ فرموده بودند

و حاکم در مستدرک از ابن عباس ﷺ روایت کرده که ایشان گفتند که من روزی پیش آن‌حضرت ﷺ نشسته بودم که ناگاه حضرت عثمان ﷺ آمدند آن حضرت ﷺ فرمودند که ای عثمان تو کشته خواهی شد در آن حالت که سوره‌ی بقره می‌خوانی و یک قطره از خون تو بر این آیت خواهد افتاد که ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ﴾.[۱]

و ابن ابی‌داود در کتاب المصاحف و دیگر محدثان معتبر روایت کرده‌اند که چون مصریان در خانه حضرت عثمان ﷺ برای کشتن در آمدند مصحف مجید پیش روی ایشان بود و می‌خواندند اول آن اشقیاء بر هر دو دست ایشان شمشیر زدند و خون ایشان جاری شد و به همین آیت افتاد، ایشان به یک دست خود آن خون را از مصحف دور می‌کردند و می‌فرمودند که قسم بخدا که این دست اول دستی است که نوشته است مفصل قرآن را.[۲]

و ابن ابی حاتم از نافع بن ابی‌نعیم ﷺ آورده که روزی مصحف عثمان ﷺ را پیش یکی از خلیفه‌ها برای زیارت آورده بودند من در آن وقت حاضر بودم به خلیفه گفتم که مردم می‌گویند که مصحف در کنار ایشان بود در وقت شهادت، و خون ایشان بر آیه ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ﴾ افتاده است آن خلیفه این آیت را برگشاد و من به چشم خود دیدم که خون بر این آیه بود.[۳]

و عبدالله بن احمد در زوائد زهد از عمره بنت ارطاة عدویه آورده که من همراه حضرت عائشه ﷺ برای حج در آن سال که حضرت عثمان ﷺ شهید شدند رفته بودم چون از مکه بمدینه مراجعت نمودیم آن مصحف را که در وقت شهادت در کنار ایشان بود و اول قطره خون برآن افتاده بود دیدیم که بر همین آیت افتاده بود. عمره گوید که اثر این واقعه چنان

---

۱ - المستدرك (۳ / ۱۱۰ رقم ۴۵۵۵) مختصرُ استدرَاك الحافِظ الذَّهبي على مُستدرَك أبي عبد الله الحَاكم (۳ / ۱۲۷۵).

۲ - ابن عساکر(تاریخ دمشق، ترجمة عثمان ۴۱۹) الدر المنثور(۱ / ۳۴۰) تخريج أحاديث إحياء علوم الدين (۶ / ۲۵۷۷).

۳ - تفسیر ابن أبي حاتم (۱ / ۲۴۴) - الدر المنثور (۱ / ۳۴۰).

شد که هیچ‌کس از قاتلان ایشان به موت صحیح نمرد، همه‌ها بد مرگ شدند.[1]

باقی‌ماند درین جا سؤالی جواب طلب

و آن این است که همین آیت را در آخر سیپاره سوم در سوره‌ی آل عمران اعاده فرموده‌اند و در دو جا تغیر اسلوب نموده اول آنکه بجای ﴿إِلَيْنَا﴾، ﴿عَلَيْنَا﴾ آورده‌اند و دوم آنکه لفظ ﴿وَمَآ أُوتِيَ﴾ از ما قبل ﴿ٱلنَّبِيُّونَ﴾ حذف کرده نکته این تغییر اسلوب چیست و مناسبت هر کلام با مقام خود به چه نوع توان فهمید؟

جوابش آنکه: مخاطب در این آیت جمیع مؤمنین‌اند بدلیل ﴿قُولُوٓا﴾ و مخاطب در آن آیت فقط پیغمبر است بدلیل ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ و نزول را چون متعدی به (الَی) کنند معنیش وصول و انتها می‌باشد چون متعدی به (عَلی) می‌کنند معنیش وقوع بلاواسطه می‌شود و مؤمنین را قرآن نازل شده بواسطه پیغمبر رسیده است نه بلاواسطه بر آنها واقع شده، و بر قلب پیغمبر بلاواسطه وارد است. از این جهت در این آیه صله‌ی نزول حرف (الَی) ساختند و در آن آیت حرف (علی) لیکن چون در اول تعدیه نزول در این آیت حرف (الَی) را اختیار کردند برای توافق نظم کلام در ذکر پیغمبران نیز به همین حرف متعددی ساختند تا نسق کلام مختلف نشود با وجود صحت معنی، زیرا که وصول و انتها عام است از آنکه بی‌واسطه باشد یا بواسطه‌ی نص، در نبوّت واسطه نیست.

و آنچه بعضی از اهل عربیت بر این وجه ایراد می‌کنند که اگر این فرق صحیح می‌شد در آیت: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا﴾ استعمال (علَی) صحیح نمی‌شد زیرا که این کلام حکایت از یهود است که انبیاء ﷺ نبودند و بلاواسطه بر آنها نزول نشده بود؟

پس جوابش آن است که یهودیان این کلام را در مقام افتخار و مباهات و تعصب می‌گفتند پس مراد آنها در این کلام نزول بلاواسطه بود یعنی «علی انبیائنا وآبائنا» و در مثال این مقام مناسب آباء و اسلاف خود را به خود نسبت کردن مجاز متعارف است چنانچه در قول بعضی از سادات واقع است «فینا النبوة والمعراج والکرم» و چون مخاطب در آیت سوره‌ی آل عمران پیغمبر است پس حاجت تفصیل و اشباع نبود زیرا که قوت ایمان او و

---

۱ - الزهد (۱۰۵ رقم ۶۷۷) تلقیح فهوم أهل الأثر في عیون التاریخ والسیر (۴۱۸) الدر المنثور (۱ / ۳۴۰).

استیعاب اعتقاد او به جمیع معتقدات ایمانی معلوم است لاجرم کلام را در آن جا مبنی بر ایجاز ساختند و لفظ ﴿مَآ أُوتِيَ﴾ را بار دیگر نیاوردند و بر حرف عطف اکتفا نمودند بخلاف این آیت که منظور در آن تلقین ایمان تفصیلی به مؤمنان است و هنوز اینها طفل نوآموز این دبستان‌اند اشباع و اطناب مناسب حال اینها است و نیز در ما سبق آیت سوره‌ی آل عمران: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ﴾ گذشته است و آنچه به جمیع انبیاء داده‌اند اجمالا از آن معلوم شده پس اعاده‌ی آن مطلب باز در مقام اجمال تکرار محض می‌شود آری در مقام تفصیل و تخصیص بعضی انبیاء ذکر آن مفید است به خلاف این آیت که در سباق آن چیزی که مشعر به دادن کتاب و حکمت به جمیع انبیاء اجمالا باشد، مذکور نیست پس در اجمال و تفصیل هردو ذکر ﴿مَآ أُوتِيَ﴾ ضرور افتاد.

فرق در میان «أُوتِی» و «مَا أُنْزِل»

آمدیم برآنکه در ذکر آن حضرت ﷺ حضرت ابراهیم ﵇ و اولاد ایشان لفظ نزول ورود فرموده‌اند و در ذکر حضرت موسی و عیسی ﵉ لفظ ﴿مَآ أُوتِيَ﴾ آوردند این فرق از چه راه است؟

جوابش آنکه بر حضرت ابراهیم ﵇ و اولاد ایشان طریق القای احکام از غیب، نزول ملک حامل وحی بود و بس؛ چنانچه بر آن حضرت ﷺ نیز به همین طریق القای علوم می‌شد چنانچه از سِیَر معلوم است. و با حضرت موسی ﵇ دو طریق در این باب مسلوک بود اول دادن الواح منقوشه از زبرجد که بر آن توریت مکتوب بود، دوم کلام شفاهی بلاواسطه‌ی ملک نازل می‌شد در خباء المحضر که خیمه و بارگاه تجلی الهی بود. و در این هردو طریق نزولی و عروجی نبود.

و همچنین با حضرت عیسی ﵇ نیز دو طریق مسلوک بود اول دادن انجیل، دوم نفث روح القدس در سینه ایشان و تکلم به زبان ایشان، و در این دو طریق هم نزولی محسوس ایشان نمی‌شد بلکه این معامله از قبیل داد و ستد بود بنابر تفاوت این طریق در ذکر موسی و حضرت عیسی ﵇ لفظ ﴿مَآ أُوتِيَ﴾ را آورده‌اند چون این لفظ را در ذکر ایشان استعمال نمودند در اجمال انبیاء نیز همین لفظ را بکار بردند تا رجوع به لفظ متروک نشود و انتشار

نظم کلام رو ندهد مع صحة المعنی.

و تا اینجا آنچه مذکور شد ارکان ایمان و واجبات اعتقادی بود حالا می‌فرمایند که مؤمنین را می‌باید که براین قدر قناعت نکنند و از این مرتبه بالاتر ترقی جویند و بگویند که ما اختیار کردیم.

﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ «رنگ خدا را و خود را به رنگ او رنگین کردیم.»

چنانچه رنگ در ظاهر و باطن جامه نفوذ می‌کند و بسبب آن جامه از جامهای دیگر متمایز می‌گردد همچنین توحید الهی در رگ و پوست ما درآمده و جوارح و اعضای ما را فروگرفته پس ظاهر و باطن و قلب و قالب ما از آن او شد چنانچه نصاری چون کسی را در دین خود داخل می‌کنند یا فرزندی نوپیدا می‌شود او را نصرانی می‌سازند رنگی زرد که آن را معموریه می‌نامند در آوندی می‌اندازند و آن نوآموز را در آن غوطه می‌دهند و می‌گویند که حالا این شخص نصرانی شد و از ادیان دیگر پاک گشت.[1]

لیکن این رنگ آنها در دو سه روز به سبب غسل و شست و شو زایل می‌شود زیرا که بر ظاهر جلد است فقط، و رنگ ما رنگ خدا است که از ته دل می‌جوشد و درون و بیرون را رنگین می‌کند.

﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗ﴾ «و کیست خوبتر از خدا در رنگ کردن.» زیرا که رنگ مخلوقات را نه احاطه است و نه بقا زیرا که اگر رنگ ظاهری است محض بر پوست بدن است و اگر رنگ باطنی است پس نیز مخصوص بقوتی است از قوای باطنه مثلا رنگ فلسفه محض بر قوت عقلیه است و رنگ بدعت محض بر قوت وهمیه است که مرکب شیطان است و رنگ ملل منسوخه محض بر عادت و رسم است و رنگ محبت دنیا محض بر قوت شهویه است و رنگ حکومت و سلطنت محض بر قوت غضبیه است و همه این رنگها بادنی صدمه که بر آن قویٰ می‌رسد زوال می‌پذیرند و به غلبه‌ی رنگ دیگر مغلوب می‌شوند به خلاف این رنگ خدائی که نه به آب شبهات و حوادث و مصایب تغیر می‌پذیرد و نه

۱- ذکره الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۲۲۳، وعنه البغوي في «تفسیره» ۱/ ۱۵۷، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۴۴، ۴۵، وابن الجوزي في «زاد المسیر» ۱/ ۱۵۱، «تفسیر القرطبي» ۲/ ۱۳۲، و«الخازن» ۱/ ۱۱۶، وأبو حیان في «البحر المحیط» ۱/ ۴۱۱، وابن حجر في «العجاب» ۱/ ۳۸۲.

رنگ دیگر بر آن غالب می‌شود مانند آنکه رنگهای صناعی رنگ‌ریزان به آب و آفتاب و دود و غبار متغیر می‌شوند و رنگ‌های دیگر نیز به تبدیل آنها می‌توان کرده و رنگهای خلقی که از جانب خدا است چون حُمرت یاقوت، و صُفرت مرجان، و سواد سنگ موسیٰ، و بیاض سنگ مرمر، و علی هذا القیاس رنگهای نباتات و فواکه و گلها و ریاحین و حیوانات چرنده و پرنده تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد.

و چنانچه ضیا در مختاره به روایت ابن عباس ﷺ از آن حضرت ﷺ آورده که: (ان بني اسرئيل **قَالُوا يَا مُوسَى هَلْ يَصْبغُ رَبُّكَ قَالَ اتَّقُوا اللهَ فَنَادَاهُ رَبُّهُ يَا مُوسَى سَأَلُوكَ هَلْ يَصْبغُ رَبُّكَ فَقُلْ نَعَمْ أَنَا أَصْبغُ الأَلْوَانَ الأَحْمَرَ وَالأَبْيَضَ وَالأَسْوَدَ وَالأَلْوَانَ كُلَّهَا فَمِنْ صَبْغِي فَأَنْزَلَ اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ** ﷺ ﴿صِبْغَةَ ٱللَّـهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّـهِ صِبْغَةً﴾.)[1]

و چه قسم این رنگ باطن ما که رنگ خدا است زایل تواند شد حال آنکه ما همیشه در فکر ثبات و دوام آن رنگیم و دایماً در علاج بقای آن و جلای آن می‌کوشیم.

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ﴾۝١٣٨ «و ما محض او را عبادت کنندگانیم.» و عبادت زنگ باطن را دور می‌کند و قلب و جوارح را تصقیل و تصفیه می‌نماید پس آن رنگ همیشه با رونق می‌ماند بلکه روز به روز در تزاید است علی‌الخصوص چون عبادت بر وجه اخلاص باشد بی‌آمیزش ریا و عجب و تعصب قومیت و محافظت بر رسم که در زدودن زنگ از آئینه باطن، تریاق مجرب است.

رنگ خدائی ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾

آمدیم بر تحقیق آنکه این رنگ خدا که مؤمنین را به اختیار آن فرموده‌اند چه چیز است:

اصح آن است که آن رنگ ملکه‌ی انقیاد و اطاعت و اطمینان به اوامر و نواهی او است عزّشانه که در هر حکم او باعث بر امتثال به کمال نشاط و رغبت می‌گردد و لوثی از تعصب و سخن‌پروری و حفظ وضع و آئین خود با رسم آباء و اجداد خود یا تکاسل از تحمل مشاق یا قبول خلاف طبع و گرانی غیرمألوف باقی نمی‌گذارد، و این ملکه غیر از ایمان است و

---

۱ - الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما (۱۰ / ۱۱۱ رقم ۱۰۷) تفسير ابن أبي حاتم (۱ / ۴۰۳).

بسبب ورزش و کمال ایمان حاصل می‌شود و طاعات و عبادات و حالات محموده از خوف و حیا و محبت و شوق و انکسار و تواضع دوام حضور و نگرانی و تورع و تقوی همه از آثار او است و از قلب تا قالب را محیط می‌شود و لهذا او را تشبیه به رنگ داده‌اند و از این است که چون کسی به این حد تابع مرضی کسی می‌شود، می‌گویند که فلانی به رنگ فلانی رنگین شده است.

و دیگر مفسرین این رنگ را تفسیرهای رنگارنگ و گوناگون کرده‌اند، بعضی گفته‌اند که قبول دین اسلام را بنابر مشاکلت فعل نصاری که پسران و اولاد خود را به آب زرد رنگین کرده می‌گفتند: «الآن صار نصرانیا حقا» در این عبارت رنگ خدا نامیده‌اند.[1]

و بعضی گفته‌اند مراد از ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ فطرت الله است که هر فرد انسانی را برآن پیدا کرده است چنانچه در جای دیگر ارشاد شده: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾ و آن فطرت چون مقرر کرده‌ی خدا است بی‌صبغ آدمیان مشابهت تمام برنگ طبیعی دارد و مذاهب و ملل متفرقه مثل یهودیت و نصرانیت و مجوسیت یا به القای شیطانی در نفس جا می‌گیرند یا به اغوای مادر و پدر و قوم و خاندان، چنانچه در حدیث شریف وارد است: (كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ.)[2]

و بعضی گفته‌اند مراد از آن ختنه است که اثر ظاهر انقیاد دین الهی بربدن به منزله رنگ برجامه همین است.[3]

و بعضی گفته‌اند که ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾ عبارت است از کیفیت نفسانیه که بنده را با خالق خود به هم می‌رسد و بسبب دوام مزاولت حکم رنگ می‌گردد و در باطن و ظاهر سرایت می‌کند مثل دوام حضور با شوق و وجد با صفا، و طهارت با انکسار و فنای نفس، و در عرف صوفیه آن کیفیت نفسانیه را نسبت الی الله می‌نامند بلکه جماعه از ایشان نسبت هر لطفیه

---

۱ - دین الله. أخرجه الطبري في «تفسيره» ۱/ ۵۷۱، وذكره ابن أبي حاتم ۱/ ۲۴۵.

۲ - أخرجه الطيالسي «۲۴۳۳»، وأحمد ۲/ ۲۵۳ و۴۸۱، ومسلم «۲۶۵۸»، «۲۳» في القدر: باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، والترمذي «۲۱۳۸» في القدر: باب ما جاء كل مولود يولد على الفطرة، والآجري في «الشريعة» ص۱۹۴، والبغوي في «شرح السنة» برقم «۸۵»، وأبو نعيم في «الحلية» ۹/ ۲۶..

۳ -» التفسير الكبير» (۴ / ۷۵ - ۷۶) «معاني القرآن» للزجاج (۱/ ۲۱۵ - ۲۱۶)، والثعلبي في «تفسيره» (۱/ ۱۲۲۱).

را رنگی جداگانه از بیاض و حمره و سواد و صفره و خضره اثبات کرده‌اند.[۱]

و اگر اهل کتاب گویند که اگر شما فی‌الحال خود را به رنگ خدا رنگین کرده‌اید و به عبادت او مشغول شده‌اید ما از سالها و قرنها به رنگ خدا رنگین‌ایم و به عبادت او مشغول و دین ما اقدم از دین شما است و کتاب ما قبل از کتاب شما آمده و در ما نبوت و رسالت مستمر مانده و مرتبه نبوت و محبوبیت خدا ما را است نه شما و ﴿نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ و ﴿أَحِبَّاؤُهُ﴾ قسمی که ما واقف مرضی او هستیم شما نمی‌توانید شد پس در جواب ایشان ﴿قُلْ﴾ «بگو.»

﴿أَتُحَآجُّونَنَا فِي ٱللَّـهِ﴾ «آیا شما مکابره و مجادله می‌کنید با ما در مقدمه خدا.» که او تعالی از آن کیست، از آن ما یا از آن شما مانند مکابره و مجادله اهل دنیا در باغی و زمینی پس این مکابره و مجادله محض بی جا است زیرا که او تعالی چنانچه از آن شما است از آن ما هم هست. ﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ «و او تعالی پروردگار ما و پروردگار شما است برابر.» زیرا که ربوبیت او عام است کل مخلوقات را هر ذره از ذرات عالم پیدا کرده و پرورده‌ی او است و اگر می‌گویند که عبادات و طاعات ما در درگاه او مقبول است و عبادات و طاعت شما در درگاه او مقبول نیست پس این نزاع هم محض بی‌معنی است زیرا که هر عبادت و طاعت که به فرموده او کرده شود در درگاه او مقبول است.

﴿وَلَنَآ أَعْمَـٰلُنَا﴾ «و برای ما است اعمال ما.» که به موجب فرموده او در این زمان می‌کنیم.

﴿وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ﴾ «و برای شما است اعمال شما.» که موافق فرموده‌ی او در وقتی که منسوخ نشده بودند به عمل آورده‌اید این قدر فرق است که اعمال شما همه بنابر حفظ رسم آباء و اجداد و مخروج با تعصب و نفسانیت و اغراض دنیوی بود و خالص برای خدا نبود.

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ﴾ ﴿۱۳۹﴾ «و ما برای او خالص کننده‌گان عبادتیم.» که اصلا رسم آبا و اجداد و تعصب و نفسانیت و اغراض دنیوی را در آن دخل نمی‌دهیم.

و چون این هر دو مکابره شما بی‌اصل برآمد پس حالا شما چه می‌گوئید آیا می‌گویند که دین آئین ما بهتر از دین و آئین ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب علیهم السلام و اولاد او بود چه ظاهر است که آنها یهودی و نصرانی نبوده‌اند و یهودیت و نصرانیت بعد از ایشان بر

---

۱ - توضیح کامل «نسبت و انواع نسبت» را در «همعات» نوشته حکیم الإسلام شاه ولی الله محدث رحمه الله ببینید.

حضرت موسی و عیسی علیهما السلام مقرر شد.

﴿أَمۡ تَقُولُونَ﴾ از راه کمال جهل و سخن پروری «می‌گوئید.»

﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطَ﴾ «به تحقیق ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و اولاد او.» با وجود آنکه قبل از نزول توریت و انجیل و قبل از تقرر یهودیت و نصرانیت گذشته‌اند.

﴿كَانُواْ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ﴾ «بودند یهودیان یا نصرانیان.» و این هر دو شق باطل است.

و اگر اهل کتاب بنابر سخن‌پروری و تعصب خود همین شق را با وجود ظاهر البطلان بودن آن اختیار کنند گویند که آری این جماعه یهودی و نصرانی بودند به آن معنی که شریعت معموله‌ی ایشان موافق شریعت یهودیت و نصرانیت بود گو قبل از توریت و انجیل و تقرر یهودیت و نصرانیت گذشته باشند پس در جواب ایشان ﴿قُلۡ﴾ «بگو.»

﴿ءَأَنتُمۡ أَعۡلَمُ أَمِ ٱللَّهُۗ﴾ «آیا شما داناترید یا خدا.» خود ما را خبر داده است که: ﴿مَا كَانَ إِبۡرَٰهِيمُ يَهُودِيّٗا وَلَا نَصۡرَانِيّٗا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفٗا مُّسۡلِمٗا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ و نیز در قصه بنای کعبه فرموده است که حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام دعا کرده‌اند: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ و نیز خدای تعالی به ایشان فرموده است که: ﴿وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ و در شریعت یهودیان و نصرانیان مناسک حج خانه کعبه کجا است، و رکوع در نماز کجا است بلکه در توریت و انجیل نیز نصوص جلیه موجود است بر این مضمون که حضرت ابراهیم علیه السلام و اولاد ایشان بر محض حنفیت بودند و حرمت سبت و دیگر خواص یهودیت بر ایشان مقرر نبود و علی هذا القیاس لوازم نصرانیت مثل تعظیم یوم الاحد در شریعت ایشان نبود لیکن شما آن نصوص واضحه را در وقت مناظره و مجادله بنابر تعصب و سخن‌پروری خود کتمان می‌کنید و ظاهر نمی‌سازید تا خفیف و ملزم نشوید.

﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً﴾ «و کیست ظالم‌تر از کسی که مخفی دارد و بپوشد یک شهادت هم که ثابت باشد.»

﴿عِندَهُۥ﴾ «نزد او.» که آن شهادت ﴿مِنَ ٱللَّهِۗ﴾ «از جانب خدا است.» و شما این همه شهادت‌های واضحه را می‌پوشید و بر این قدر هم اکتفا نمی‌کنید بلکه تحریف و تغییر و تبدیل آن نصوص می‌نمائید.

﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ «و نیست خدا غافل از آنچه می‌کنید.» در این کتمان و تحریف و تغییر و اگر هرکاره‌ی[1] پادشاه ذی‌اقتدار بر شما نگهبان باشد از او ترسیده هرگز در فرمان او جعل و تلبیس نمی‌کنید و از آن پادشاه پادشاهان که اقتدار پادشاهان نسبت به اقتدار او هیچ است و او خود بر شما نگاهبان و مطلع است نمی‌ترسید و بی‌صرفه در کلام او جعل و تلبیس می‌کنید و اگر برای آن غرّه می‌شوید که ما اولاد انبیائیم و اسلاف ما مقبولان درگان ایزدی بوده‌اند و در فرقه‌ی ما نبوت و رسالت مستمره مانده است و ایشان را خدا محبوب می‌داشت پس این خیال شما هیچ فایده نخواهد کرد، باید که اعمال خود را موافق اعمال آن اسلاف نمائید تا رستگار شوید.

﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡ﴾ «آن گروه و جماعه بودند که گذشتند.» و اعمال خود را همراه خود بردند برای شما آن اعمال را ذخیره نگذاشته رفته‌اند که شما را بکار آید مانند مال و متاع دنیوی که پدران برای پسران گذاشته می‌روند و در وقت افلاس و احتیاج بکار پسران می‌آید زیرا که ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ «برای آن جماعه گذشته است جزای آنچه کسب کرده‌اند.»

و اگر برای شما آن اعمال را گذاشته می‌رفتند جزای آن اعمال آنها را نمی‌رسید بلکه شما را می‌رسید

﴿وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡ﴾ «و برای شما است جزای آنچه شما کسب می‌کنید.»

اگر گناهان شما را آنها برمی‌داشتند جزای آن گناهان ایشان را می‌رسید نه شما را و جزای عمل بغیر عامل آن عمل دادن نزد شما هم خلاف عدل و منافی حکمت است و چه قسم شما متوقع جزای اعمال آنها می‌باشید.

﴿وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ «و سوال کرده نمی‌شوید از آنچه آن جماعه گذشته عمل می‌کردند.»

و جزای اعمال نمی‌شود مگر بعد از سؤال و سؤال شخص از عمل غیر غیرمعقول است چه هر شخص بر اعمال غیر خود اطلاع ندارد تا از عهده‌ی جواب آن براید پس این خیال شما محض سفاهت و بی‌عقلی است.

و از این تقریر معلوم شد که تکرار این آیت در این مقام با وجود آنکه پُرنزدیک گذاشته

---

۱ - شخصی را نیز گفته‌اند که به هر کاری برسد (دهخدا).

است تکرار معنوی نیست که مُخلّ بلاغت باشد زیرا که در مقام اول غرض از این آیت آن بود که اعمال و افعال شما هیچ وجه مناسبت با اعمال و افعال اسلاف گذشته شما ندارد و وصایای آن‌ها در شما معمول‌بها نمانده و در این مقام آن که اقدام بر کتمان شهادت به پوشیدن حق واضح و دیگر اعمال قبیحه بنابر اعتماد بر صلاح و بزرگی اسلاف خود کمال بی‌خردی و بی‌عقلی است که از شما واقع می‌شود، زیاده‌تر در سفاهت و بی‌عقلی است.[1]

جماعه دیگراند از شما که ظهور سفاهت و بی‌عقلی ایشان پیش پا افتاده است عنقریب ظاهر خواهد شد زیرا که ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ «عنقریب خواهند گفت یک جماعه‌ی بی‌خردان و بی‌وقوفان.»

و با وجود این حماقت و کم‌عقلی نظر به مشابهت صورت ایشان با صورت انسانی گفته می‌شود که ﴿مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ «از زمره‌ی مردم‌اند.»

و الّا در فهم و عقل هیچ بهره از انسانیت ندارند چون خواهند دید که مسلمانان در نماز از قبله به قبله‌ی دیگر رو آورده‌اند.

﴿مَا وَلَّىٰهُمْ﴾ «چه چیز باعث روگردانی شد این مسلمانان را.» ﴿عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ «از آن قبله‌ی خود که بر آن بودند.»

آیا در آن قبله نقصانی یافتند یا در قبله دوم بزرگی و کمالی بر ایشان ظاهر شد که آن را ترک کرده به این متوجه شدند اگر آن قبله ناقص بود و این کامل، چرا از اول؛ کامل را نگرفتند و ناقص را نگذاشتند پس این معامله دلیل ناعاقبت اندیشی اینها است و اگر قبله‌ی اول را بنابر تعصب گذاشتند یا قبله‌ی دوم را بنابر محبت قوم خود که اهل مکه‌اند گرفتند پس معلوم شد که ایشان را در مقدمات دین پاس تعصب مخالفین و جانب‌داری قومیت خود است صرف طالب حق نیستند.

و هرگاه این قسم کلام را از ایشان بشنوی در جواب ﴿قُل﴾ «بگو.»

که از این چیزها هیچ یک ما را باعث بر روگردانی از آن قبله نشده زیرا که اصل دین ما

---

۱ - ینظر: البسیط» ۳ / ۳۶۷»، «الوسیط» ۱/ ۲۲۴، «البحر المحیط» ۱/ ۴۱۵، وقال: ولیس ذلك بتكرار؛ لأن ذلك ورد إثر شيء مخالف لما وردت الجمل الأولى بإثره، وإذا كان كذلك فقد اختلف السياق فلا تكرار، بيان ذلك: أن الأولى وردت بإثر ذكر الأنبياء فتلك إشارة اليهم، وهذه وردت عقب أسلاف اليهود والنصارى فالمشار إليه هم.

اتباع فرمان خدا است نه اتباع استحسانات عقلیه‌ی ناقصه‌ی خود و نه تعصب و پاس قومیت خود بلکه باعث براین روگردانی ما را حکم خدا است که تا مدتی به استقبال آن قبله شده بود و حالا به استقبال این قبله شده است و او تعالی مقید به جهتی و مکانی نیست بلکه ﴿لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُ﴾ «برای خدا است مشرق زمین و مغرب زمین.»

هرمکان را که خواهد قبله گرداند و هرگاه خواهد آن را موقوف کرده مکان دیگررا قبله سازد پس از ما وجه روگردانی را پرسیدن کمال سفاهت و بی‌خردی شما است و این پرسیدن شما بعینه مانند پرسیدن کسی است که از غلام شخصی بپرسد که تا این مدت این کار می‌کردی حالا چرا آن را ترک کرده کار دیگرمی‌کنی و نمی‌فهمد که غلام را اراده‌ی و خواهشی نمی‌باشد، اراده اراده‌ی مالک است هر کار که خواهد او را مشغول سازد.

و اگرپرسیدن شما از ما برای این غرض است که ما شما را براسرار احکام مختلفه مالک خود آگاه سازیم پس اول نه ما برجمیع اسرار و حکمتهای مخفیه‌ی او مطلع‌ایم و نه شما استعداد فهم آن اسرار دارید زیرا که فهم آن اسرار را حوصله‌ی دیگرمی‌باید که در شما نیست. آری این قدر پیش شما می‌گوئیم که تعیین قبله محض برای نمودن راه عبادت است و در اصل عبادت داخل نیست و او تعالی در نمودن راه عبادت با بندگان خود معاملهای مختلف دارد کسی را از راهی نشان می‌دهد و کسی را از راه دیگر و آن راه‌ها در استقامت مختلف‌اند.

﴿يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ «راه می‌نماید هرکه را خواهد.» از بندگان خود در وقتی که می‌خواهد. ﴿إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ «به بسوی راه راست.» که نزدیکترین راه‌ها است چنانچه ما را در این وقت راه نموده است که به بهترین قبلها امر فرموده.

اسرار تحویل قبله

تفصیل این اجمال آنکه: آدمی را چنانچه قوت عقلیه داده‌اند که با آن قوت، ادراک مجردات می‌نماید؛ قوت خیالیه نیز داده‌اند که بسبب آن در عالم اجسام درآمد می‌کند و قوت عقلیه را چون قوت خیالیه مدد می‌کند کار او قوی‌ترمی‌گردد و مستحکم‌ترمی‌باشد چنانچه مهندس در وقت ادراک احکام مقادیر تا وقتی که صُور و اشکال را مصوّر و مشکل

نمی‌کند و حس و خیال را مددگار قوت عقلیه‌ی خود نمی‌سازد به خوبی دریافت آن احکام نمی‌نماید، و همچنین هر که تقرب به ثناء و مدح بر پادشاه یا امیری می‌خواهد اول استقبال روی آن پادشاه و امیر کرده استاده می‌شود باز به ثناء و مدح مشغول می‌گردد و روح عبادت که خشوع است بدون سکون و ترک التفات به چپ و راست متصورالحصول نیست و سکون و ترک التفات حاصل نمی‌تواند شد مگروقتی که عابد در عبادت یک جهت متعیّنه را التزام کند و از آن برنگردد.

و بالجمله ظاهر را با باطن علاقه‌ای است که توحّد عزیمت در توجه ظاهری به موجب توحّد عزیمت در توجه باطنی می‌گردد و از این جهت استقبال قبله در نماز ضروری آمده اما آن قبله را باید که یک چیز معین باشد برای جمیع خلایق تا اتفاق ظاهر ایشان موجب اتفاق باطنی ایشان باشد و چون باطن ایشان در استفاضه‌ی انوار برکات عبادت متفق گردد اثر عظیم از آن عبادت در تنویر دل پیدا شود مانند اتفاق چراغان بسیار در مکان واحد به سمت واحد که موجب تنویر عظیم می‌باشد.

و برای همین نکته جمعه و جماعات مشروع شده‌اند اما در جماعات پنجگانی اتفاق اهل یک محله موجب ازدیاد نور عبادت می‌شود و در جمعه اتفاق اهل یک شهر و در حج اتفاق تمام جهانیان، و چون اتفاق اهل جهان در یک مکان در هر وقت متعذر است لاجرم جهت آن مکان را قایم آن مکان ساخته امر به استقبال آن در اوقات نماز و دیگر عبادات به طریق فرضیت یا ندب عین مصلحت شد.

و نیز آن مکان و آن جهت را باید که علاقه به مخلوقات یا کمالی محسوس و معقول نداشته باشد مثل مقابر انبیاء و صلحاء یا آفتاب و ماهتاب یا آتش و دریا و الّا در حق عوام آن عبادت متوجه به آن مخلوقات و مصروف به آن کمالات محسوسه و معقوله خواهد گشت و بر ذات پاک باری‌تعالی نخواهد افتاد مانند آنکه عینک را می‌باید که شیشه‌اش رنگین نباشد شفاف بی‌رنگ باید که شعاع بصری از آن نفوذ کرده به چیزی که دیدن آن مقصود است برسد و در حجاب رنگ عینک محجوب نگردد و هذاالتعین آن جهت و آن مکان را وابسته به امر سماوی و غیبی باید داشت و به عقول و افکار خود در تعیین و تشخیص آن داخل نباید کرد.

و نیز عبادت حق معبود است و حق کسی را بدون حکم او و در مصرفی صرف نباید کرد و تا وقتی که پروانه‌ی تنخواه از طرف او نرسد به کسی نباید داد بنابراین حق تعالی در حق حضرت آدم ﷺ که ابوالآبای نوع بشریت است و بعد از آن در حق حضرت ابراهیم ﷺ که ابوالملت است اکمل جهات و افضل امکنه را برای قبله بودن معین فرمود زیرا که کعبه‌ی معظمه مبدأ ترابی انسان است که مافوق آن مبدأ او را به حس معلوم نمی‌تواند شد و چون این کار کار حس است از مدرکات او بالاتر نباید رفت چه سابق گذشت که زمین را که اصل عنصر انسانی است از زیر همین نقطه پهن کرده و گسترانیده‌اند چون ظاهر عابد به مبدأ ظاهر خود متوجه شد باطن او به مبدأ باطن خود متوجه خواهد شد بنابر تحاذی عوالم ظاهره و باطنه و تطابق نسختین غیب و شهادت.

ونیز به موجب روایات ثابت شده که از همین مکان ذره‌ی محمدیه اجابتِ ندای پروردگار خود فرموده است چون حکم شد آسمان و زمین را ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ و آنچه محاذی این بقعه بود از هفت آسمان به متابعت او در جواب شریک شده عرض کردند که: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ پس هرگاه این بقعه و محاذات این بقعه از مخلوقات شهادی در توجه به پروردگار خود از همه ذرات عالم سبقت کرده باشند دیگر از آنها در وقت عبادت روگردان شدن خلاف قدردانی و حق شناسی است.

آری در حق امت موسوی تا زمان حضرت عیسی ﷺ و در حق انبیائی که فیما بینهما بودند صخره‌ی بیت المقدس را برای نکته‌ی قبله ساخته بودند و آن نکته آن بود که آن صخره به صورت هولناکی که داشت فیما بین السماء و الارض معلق بود برای ترسانیدن منحرفان از راه عبادت و اطاعت مانند تازیانه جلاد است که بی‌اختیار گناه‌گاران زیر آن سر خم می‌کنند و امت موسوی از راه محبت و شوق بی خبر بودند بدون ترسانیدن حق عبادت را ادا نمی‌توانستند کرد لاجرم انبیاء ﷺ را نیز برای آنکه مقتدای امت می‌باشند به استقبال همان صخره‌ی معلقه حکم می‌شد.

و نیز آن مکان را در آخرت خصوصیتی است که تجلی عرش الهی بر همان مکان خواهد شد و موقف اهل قیامت نیز در حوالی آن، پس استقبال آن مکان مذکّر حالت رستخیز و خوف بازپرس اعمال و حساب و وزن است و لهذا السّر حضرت سلیمان ﷺ چون بر آن

صخره قبه بناء فرموده‌اند و مسجدی بر دوش کشیده بیرون مسجد تصویر بهشت و دوزخ را نیز برای تذکیر و یاددهانیدن هول قیامت درست ساخته‌اند و آن حضرت ﷺ چون از ابتدای بعثت به کمال آدمی و ابراهیمی متکمل شدند و در جوار کعبه معظمه نشوّ و نما یافتند و به تعظیم آن خانه از صغر سن مالوف گشتند اول به استقبال همان خانه که افضل و اکمل قبله‌ها بود مامور شدند تا آنکه ایشان را شب معراج به بیت المقدس بردند و با ارواح انبیاء آن جوار ملاقات ایشان واقع شد و انوار و برکات نبوت آنها نیز ملحق به انوار و نبوت آدمی و ابراهیمی گشت و صعود به آسمان از همان مقام حاصل شد ناچار چندی ایشان را ضرور بود که برای تتمیم و تکمیل آثار و برکات نبوت آن انبیاء علیهم السلام و هم برای شکرانه معراج و ابقای اثر آن، استقبال آن قبله نمایند و توجه الی‌الله را به این صورت مشهود سازند از آن باز آن حضرت ﷺ بنوعی در نماز استاده می‌شدند که استقبال کعبه و بیت المقدس هر دو از دست نرود؛ چنانچه بیهقی در سنن خود و ابوداود در ناسخ و منسوخ و ابن ابی‌شیبه به روایت ابن عباس رضی الله عنهما آورده‌اند که: (**كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُصَلِّي وَهُوَ بِمَكَّةَ نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَالْكَعْبَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَبَعْدَ مَا هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا، ثُمَّ صُرِفَ إِلَى الْكَعْبَةِ.**)[1] پس استقبال صخره‌ی بیت المقدس در این وقت برای تکمیل به کمالات انبیای بنی‌اسرائیل بود که انوار نبوت ایشان شب معراج اجمالا ملحق به انوار محمدیه گشته بود.

و نیز بنابر آنکه بسبب وقوع معراج در آن مقام آن مقام را شرفی و مزیتی در حق ایشان به هم رسیده بود و استقبال آن، باعث صدق لقب ذوالقبلتین شد که در خصایص آن جناب ﷺ از انبیای پیشین منقول است می‌شد و اشاره باستجماع کمالات جمیع انبیاء می‌نمود گویا آن حضرت ﷺ در ابتدای بعثت خود خلیفه حضرت آدم و حضرت ابراهیم علیهما السلام بودند و بعد از معراج خلافت انبیای بنی‌اسرائیل هم یافتند و هرگاه هجرت به مدینه فرمودند استقبال هر دو قبله ممکن نبود که بر دو جهت متقابل از آنجا واقع‌اند لاجرم آن حضرت ﷺ در اینجا اجتهادی باریک فرمودند و دانستند که چون من هجرت از مکه به مدینه

۱- أخرجه البزار (كشف ۴۱۸) وأبو جعفر النحاس في «الناسخ» (۲۳ و ۲۴) والطبراني في «الكبير» (۱۱۰۶۶) والبيهقي (۲/ ۳) وابن عبد البر في «التمهيد» (۸/ ۵۳ - ۵۴ و ۱۷/ ۴۹ - ۵۰) وقال الحافظ: سنده صحيح» الفتح ۱/ ۱۰۴ وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح» المجمع ۲/ ۱۲.

مامور شدم لاجرم پشت به مکه و رو به بیت المقدس خواهم رفت بهتر آن است که در وقت عبادت هم تابع همین امر شوم و استقبال بیت المقدس را بر استقبال کعبه ترجیح داده از روز خروج از مکه که اول ماه ربیع الاول بود تا منتصف رجب سال دوم که مدت شانزده ماه و کسری می‌شود، و این مدت را به طریق تتمیم کسری بعضی روات هفتده ماه هم گفته‌اند نماز به سمت بیت المقدس می‌گذاردند و هرگاه عروج کمال محمدی به اوج خود رسید و جامع کمالات آدمی و ابراهیمی و موسوی و عیسوی بلکه کمالات جمیع انبیای بنی‌اسرائیل شدند و غزوه بدر که ابتدای ظهور خلافت کبری بود قریب رسید لاجرم ایشان را به حکم «النهایه الرجوع الی البدایة» باز به سمت کعبه متوجه ساختند و این تحویل اشاره شد به نهایت کمال ایشان زیرا که توجه ظاهر بدن به این سمت چون مستلزم توجه باطن به جناب حق است پس در آن جا مسافتی نیست و یاد کرد معراج مشعر بوجود مسافت و طی مراحل و قطع منازل است و آن از بُعد و دوری نشان می‌دهد در عین قرب به او بُعد و دوری نباید کرد.

پس آن حضرت ﷺ را به این ترتیب استقبال به هر دو قبله اتفاق افتاد، اولا بسبب کمال نشأ ایشان اکمل قبله‌ها به ایشان داده شد و باز برای مزید عروج و تحصیل کمالات انبیای دیگر به صخره بیت المقدس توجه ضرور افتاد تا هیئات جامعه‌ی کمالات ناقص نماند باز به همان کمال رجوع واقع شد و لهذا این راه نزدیک‌ترین راه‌های عبادت شد که جامع هر نوع کمال و حاوی برکات هر دو استقبال گردید.[1]

باقی ماند درین جا سؤالی چند جواب طلب

یکی آنکه: هنوز تبدیل قبله نشده بود آیه: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ که ناسخ استقبال بیت المقدس است مذکور نشده و این مقوله «سفهاء» هم متفرع بر آن بود در گفتگو نیامده قبل از وقوع واقعه چرا پیش بندی فرموده‌اند؟

جوابش آنکه اکثر مفسرین گفته‌اند که آیت: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ در نزول مقدم بر

۱- قال الإمام التفسير الفخر الرازي في تفسيره: في الكلام في تلك الحكم على سبيل التفصيل، واعلم أن أمثال هذه المباحث لا تكون قطعية، بل غايتها أن تكون أمورا احتمالية أما تعيين القبلة في الصلاة فقد ذكروا فيه حكما. أحدها:.... التفسير الكبير (۴ / ۸۱ - ۸۲) وغرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ /۴۱۹ - ۱۲۲).

این آیت است پس باعث مقوله ایشان متحقق بود اگرچه مقوله‌ی ایشان هنوز صادر نشده و چون باعث امری متحقق شود گویا آن امر متحقق شد تدارکش در نظر حکیم کالواجب است و اگر ترتیب نزول هم موافق ترتیب قرائت باشد می‌توان گفت که در این پیش بندی چند فائده عمده مقصود داشته‌اند:

عمده‌ی آنها آن است که اخبار بالغیب در این کلام اعجاز نظام واقع شود و یکی از دلایل، اعجاز این کلام باشد.

و دوم آنکه: ناگاه آمدن واقعه مکروه برطبع آدمی بسیار شاق و گران می‌شود و اگر پیش از آن واقعه آمدن او معلوم می‌کنند نفس او به تخیل و تصور آن واقعه الفت گرفته در وقت وقوعش چندان رم نمی‌کند و بیجا نمی‌شود چنانچه به تجربه رسیده است پس پیغمبر و مسلمانان چون از سابق بدانند که جماعه از بی‌عقلان این قسم سؤال بیجا خواهند نمود در وقت وقوع آن سوال بیجا نشوند و آن سؤال طعن آمیز برطبع ایشان شاق نیاید.

سوم آنکه: جوابی که از سابق مهیا و آماده باشد فی‌الفور دندان شکنی حریف می‌کند و حاجت بتامل و تفکری نمی‌افتد و نزد خصم جواب حاضرواقع کلی پیدا می‌کند و لهذا در امثال عرب می‌گویند که قبل الرمی یراش السهم.[1]

سؤال دوم آنکه:

دلیل سفاهت و تحمیق در این سوال ایشان چه چیز است؟

جوابش آنکه: معنای سفاهت، سبکی عقل است و سؤال ایشان از وجه ترک قبله‌ی منسوخه و استقبال قبله‌ی مأموله با وجود دانستن حال مسلمین که بی‌نزول حکمی از جانب خدا حرکتی و سکونی نمی‌کنند صریح دلیل کم عقلی است و هرگاه کسی را که مال خود را جا و بیجا صرف می‌کند و منافع آخرت را از مضرات آخرت نمی‌شناسد در شرع سفیه فرموده‌اند جائی که اشاره کرده‌اند: ﴿لَا تُؤْتُوا ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ پس آن کس که از سرامرآخرت خود را برباد دهد و برپیغمبری که نبوت او

۱- الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل (۱ / ۱۹۸)، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) (۱ / ۱۳۶)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۱۸)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير (۱ / ۹۹)، روح البيان (۱ / ۲۴۷).

بدلایل ثابت شده باشد طعن پیش گیرد چرا سفیه نباشد.

سؤال سوم آنکه:

در ذکر ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ بعد از ذکر سفهاء فائده بحسب ظاهر معلوم نمی‌شود زیرا که کم عقلی نیز صفت مخصوص به آدمیان است چنانچه عقل‌مندی؟

جوابش آنکه: وجه آوردن این لفظ در عین تفسیر گذشت و علاوه بر آن در این مقام آن است که در ذکر این صفت اشاره است به آنکه آن جماعه غیر از صفت آدمی بودن علامتی دیگر ندارند چنانچه در «جاءنی رجل من الرجال» گفته‌اند و در «رأیت انسانا من الاناسی» مقرر کرده.

و چون از تلقین جواب سؤال سفیهان پیغمبر را فارغ شدند حالا مؤمنین را خطاب کرده می‌فرمایند که ما چنانچه قبله شما را افضل قبله‌ها ساختیم همچنان ملت شما را افضل امتها گردانیدیم و همچنان پیغمبرﷺ شما را جامع کمالات انبیاء قاطبةً کردیم.

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ «و همچنین گردانیدیم شما را امت میانه.»

مانند خانه‌ی که در وسط شهر باشد یا مکانی که در وسط خانه باشد یا مسندی که در وسط مجلس گسترده باشد یا سرداری که در وسط حلقه نشسته باشد و اهل حلقه هم روی بسوی او کرده و هرچه به این معنی میانه می‌باشد بهتر از دیگر همچنان خود می‌شود و از این است که هم قبله و هم ملت و هم پیغمبر شما چیده و برگزیده آمده و این همه برای آن کردیم.

﴿لِّتَكُونُواْ﴾ «تا باشید شما.» بسبب این سرداری و اعتباری خود. ﴿شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ «گواهان نافذ الحکم بر مردمان.»

که گواهی شما در حق آنها معتبر است و حکم شما در حق آنها نافذ خواه آن مردم یهودیان باشند یا نصرانیان و خواه امتیان پیغمبران دیگر، و خواه بی‌دینان مثل مجوس و صائبین و هنود و یونانیان و همین قسم در دنیا و آخرت واقع شد زیرا که در دنیا مسلمین را حق تعالی شوکت و غلبه ظاهری داد و بسبب آن بر جمیع طوایف حکمرانی کردند و قضایای فیمابین آنها را به شهادت احکام خود فیصل نمودند و می‌نمایند حتی که نصاری

و هنود در کمال غلبه‌ی خود چون دستور القضاء مترتب و مهذب ندارند ناچار در عدالت‌ها و قضاها استعانت باحکام شرعیه اسلام می‌کنند.

شهادت مسلمانان برای دیگران

و نیزوسعت ذهن و فراخی علم و تعمق در شناخت حق ایشان را بوجهی نصیب فرمود که علوم جمیع طوائف را برمحک امتحان زده شهادت برحقیت و بطلان آن علوم دادند وبسبب شهادت ایشان آن طوائف بر غلط های خود متنبه شده تغییرمذهب و معلومات خود نمودند و در پرده‌ی توجیه مذهب خود از اصل مذهب باطل خود دست بردار شدند بلکه از ذکرآن، حیا و انحجام آغاز نهادند چنانچه نصاری در اعتقاد تثلیث، و یهود در اعتقاد تشبیه، و هنود در اعتقاد حلول، و فلاسفه در توسیط عقول و نفی علم به جزئیات و قدم عالم و فنای نفس بعد المفارقه، و مجوس در تحلیل محرمات، و ثنویه در قول به تعدّد خالق.

و نیز جودت طبع و استخراج صنایع و اطوار اطعمه و البسه و استعمال لذائذ از هرباب و ترتیب مکانات با فضا و تعیش و ترفه بوجه حلال نیزایشان را بحدی عنایت شده که در این امور هم پیشوای جمیع طوائف‌اند و در عبادت و ریاضت و تصفیه‌ی نفس و تنویر باطن و تحصیل ثمرات مجاهدات و کشف مستقبلات و استخراج علوم تقدمة المعرفة از رمل و جفر ایشان قدری تعمق نمودند که دیگران به تلمذ ایشان در این امور هم افتخار می‌کنند و موافق مثل مشهور که:

مصراع: «آنچه آدم می‌کند بوزینه هم.»

خود را به رنگ ایشان می‌برآرند اگرچه همان نسبت زرباف و بوریا باف است و نیز بموجب حکم شرع اجماع این امت حجتی است لازم القبول در حق کافه‌ی خلائق مانند شهادت شاهد در حق مدعی‌علیه پس حکم این امت در حق عامه مردم مانند حکم پیغمبر است برامت خود که معصوم از خطا و واجب القبول است و در آخرت هنگامی که پیغمبران را با امتهای خود بحضور تجلی الهی مخاصمه و منازعه خواهد شد و امتیان هرپیغمبر منکرتبلیغ آن پیغمبر خواهند شد این امت برای پیغمبران گواهی خواهند داد.

وجهش آن است که این امت از بس که مبادرت در تصدیق خداوند و تصدیق جمیع انبیائی او بی‌تفریق و تفاوت نموده‌اند نسبت بدیگر امم حکم ارباب عدالت و تقوی دارند نسبت به فاسقان و دروغ گویان، پس شهادت ایشان در حق دیگران مقبول خواهد شد و شهادت دیگر امم در حق ایشان مقبول نخواهد شد.

و نیز چون ایشان در زمان متأخر از امتهای دیگر پیدا شده‌اند بر احوال امتهای دیگر به اخبار خدا و پیغمبر خود مطلع شده‌اند و دیگران در زمان سابق گذشته‌اند و بر احوال ایشان مطلع نشده پس ایشان را شهادت بر دیگران ممکن است و دیگران را بر ایشان غیر ممکن و لهذا چون امم دیگر در مقام رد شهادت ایشان خواهند گفت که شما از چه رد شهادت می‌دهید حال آنکه در وقت ما نبودید و حاضر واقعه نشدید ایشان در جواب خواهند گفت که ما را خبر خدا به وساطت پیغمبر خود رسید و نزد ما در افاده‌ی یقین بهتر از دیدن و حاضر شدن گردید و در شهادت علم یقینی به مشهود علیه می‌باید بهر طریق که حاصل شود.

و این قصه را محدثین بسند صحیح روایت کرده‌اند در بخاری و دیگر صحاح مرویست که: (يُدْعَى نُوحٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُقَالُ لَهُ: هَلْ بَلَّغْتَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيُدْعَى قَوْمُهُ، فَيُقَالُ لَهُمْ: هَلْ بَلَّغَكُمْ؟ فَيَقُولُونَ: لَا، مَا أَتَانَا مِنْ نَذِيرٍ، وَمَا أَتَانَا مِنْ أَحَدٍ، قَالَ: فَيُقَالُ لِنُوحٍ: مَنْ يَشْهَدُ لَكَ؟ فَيَقُولُ: مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ، فتدعون فتشهدون لَهُ بالبلاغ وَأَشْهد عَلَيْكُم فَذَلِك قَوْله ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وَالْوَسَطُ: الْعَدْلُ.)[1]

و امام احمد و نسائی و ابن ماجه در تمته‌ی این قصه این لفظ هم آورده‌اند که (فَيُقَال: وَمَا علمكُم فَيَقُولُونَ: جَاءَنَا نَبينَا فَأَخْبرنَا أَن الرُّسُل قد بلغُوا.)[2]

و از جمله شهادت مقبوله‌ی این امت شهادت در حق اموات است که ملائکه رحمت و عذاب برحسب آن در تنعیم و تعذیب مردگان عمل می‌نمایند لیکن قبول این شهادت

---

۱ - أخرجه أحمد (۳/ ۳۲، رقم ۱۱۳۰۱) ، وعبد بن حميد (ص ۲۸۶، رقم ۹۱۳) ، والبخارى (۳/ ۱۲۱۵، رقم ۳۱۶۱) والترمذى (۵/ ۲۰۷ رقم ۲۹۶۱) وقال: حسن صحيح. والنسائى فى الكبرى (۶/ ۲۹۲ رقم ۱۱۰۰۷) وابن ماجه (۲/ ۱۴۳۲، رقم ۴۲۸۴) ، وابن حبان (۱۴/ ۳۹۷، رقم ۶۴۷۷) . وأخرجه أيضًا: البيهقى فى شعب الإيمان (۱/ ۲۴۸، رقم ۲۶۴) .

۲ - أخرجه أحمد (۳/ ۵۸، رقم ۱۱۵۷۵) ، والنسائى فى الكبرى (۶/ ۲۹۲، رقم ۱۱۰۰۷) ، وابن ماجه (۲/ ۱۴۳۲، رقم ۴۲۸۴) .

خاص بصلحای این امت است و اهل صدق از ایشان.

در بخاری و مسلم و دیگر صحاح مروی است از انس ابن مالک ﷺ که روزی بحضور آن حضرت ﷺ جنازه‌ی کسی را می‌بردند مردم بروی ثنای نیک کردند، فرمودند واجب شد باز جنازه‌ی دیگر را بردند مردم ثنای بد بروی کردند فرمودند واجب شد عمر فاروق ﷺ عرض کردن که یا رسول الله چه چیز واجب شد؟ ارشاد کردند که بر جنازه اول شما مردم ثنای نیک کردید او را بهشت واجب شد و بر این جنازه ثنای بد کردید او را دوزخ واجب شد شما گواهان خدائید در زمین.[1]

و در نوادرالاصول حکیم ترمذی بعد از روایت این قصه است که آن حضرت ﷺ این آیت را تلاوت فرمودند.

امام احمد وبیهقی در شعب الایمان و دیگر محدثین روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که هر مسلمانی که می‌میرد و چهار کس از همسایه‌های نزدیک او می‌گویند که از آن درگذشتم و آمرزیدم.[2]

اما این همه شهادات مشروط بحفظ لسان و گرفتن لگام زبان است. چنانچه در مسلم و دیگر صحاح مروی است به روایت ابودرداء که آن حضرت ﷺ فرمودند که لعنت کنندگان به روز قیامت نه شاهد خواهند شد و نه شفیع گویا.[3] با اکثار این خصلت ذمیمه شخص از دایره‌ی امت محمدیه می‌برآید و معاذالله من ذلک. و شرفی عظیم که این امت به آن مخصوص است از دست می‌دهد.

سعید بن منصور و ابن ابی حاتم از کعب احبار ﷺ روایت آورده‌اند که: این امت را سه چیز داده‌اند که غیر از انبیاء دیگران را میسر نیست:

---

۱ - رواه البخاري ۳ / ۱۸۱ في الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، وفي الشهادات، باب تعديل كم يجوز، ومسلم رقم (۹۴۹) في الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، والترمذي رقم (۱۰۵۸) في الجنائز، باب ما جاء في الثناء على الميت، والنسائي ۴ / ۴۹ و ۵۰ في الجنائز، باب الثناء.

۲ - رواه البخاري ۳ / ۱۸۲ في الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، وفي الشهادات، باب تعديل كم يجوز، والترمذي رقم (۱۰۵۹) في الجنائز، باب ما جاء في الثناء على الميت، والنسائي ۴ / ۵۱ في الجنائز، باب الثناء.

۳ - رواه مسلم رقم (۲۵۹۸) في البر، باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، وأبوداود رقم (۴۹۰۷) في الأدب، باب في اللعن.

اول آنکه: هر نبی را می‌فرمودند که «بلغ ولا حرج» و این امت را هم گفته‌اند: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾.

دوم آنکه: هر نبی شاهد می‌باشد بر امت خود و این امت را فرموده‌اند: ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾.

سوم آنکه: انبياء ﷩ را می‌گفتند که دعا کنید اجابت خواهیم کرد و تمام این امت را فرموده‌اند: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾.[1]

و اگر روز قیامت امتهای دیگر این اعتبار و عدالت شما را انکار کنند پس شما را در اثبات عدالت معتبری خود دست آویزی و سندی باشد.

﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ «و باشد رسول شما بر شما گواه.» زیرا که او مطلع است به نور نبوت به رتبه‌ی هرمتدین به دین خود که در کدام درجه از دین من رسیده و حقیقت ایمان او چیست و حجابی که بدان از ترقی محجوب مانده است کدام است پس او می‌شناسد گناهان شما را و درجات ایمان شما را و اعمال نیک و بد شما را و اخلاص و نفاق شما را و لهذا شهادت او در دنیا به حکم شرع در حق امت مقبول و واجب العمل است و آنچه او از فضایل و مناقب حاضران زمان خود مثل صحابه و ازواج و اهل بیت یا غائبان از زمان خود مثل «اویس» و «صله»[2] و «مهدی» و «مقتول دجال» یا از معایب و مثالب حاضران و غایبان می‌فرماید اعتقاد بر آن واجب است.

و از این است که در روایات آمده که هر نبی را بر احوال امتیان خود مطلع می‌سازند که فلانی امروز چنین می‌کند و فلانی چنان تا روز قیامت ادای شهادت تواند کرد و چون پیغمبر شما شما را تعدیل نماید و معتبری شما بیان کند، دیگر شما را از انکار امم دیگر چه باک.[3]

---

۱ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱۰ / ۳۲۶۹ رقم ۱۸۴۴۴) ابن كثير (۷ / ۱۴۲) الدر المنثور - السيوطي (۱ / ۳۵۱).

۲ - و «صلة» إشارة إلى هذا الحديث: عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر قال: بلغنا أن النبي ﷺ قال: (يكون في أمتي رجل يقال له: صلة، يدخل الجنّة بشفاعته كذا وكذا). أخرجه ابن المبارك في «الزهد» ص (۲۹۷) أخرجه الفسوي في «المعرفة» (۲ / ۷۷)، وابن سعد في «الطبقات» (۷ / ۱۳۴)، وأبو نعيم في «الحلية» (۲ / ۲۴۱) من طريق عبد الله بن المبارك. سير أعلام النبلاء (۳ / ۴۹۷).

۳ -كأنّه اشار إلى بعض الآثار منهم: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (حَيَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ تُحَدِّثُونَ وَيُحَدَّثُ لَكُمْ، وَوَفَاتِي خَيْرٌ لَكُمْ يُعْرَضُ

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند واجب البیان

بحث اول آنکه:

«وسط» که در صفت این امت فرموده‌اند چه معنی دارد زیرا که به اعتبار مرتبه این امت اعلیٰ و بهتر از همه امت‌ها است به دلیل آیتی دیگر که ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ و به اعتبار پیدایش از همه پس‌تر و پائین‌ترپس درمیان بودن این امت به هیچ اعتبار صحیح نمی‌تواند باشد؟

جوابش آنکه: مراد از توسط این امت توسط طبعی و توسط زمانی نیست، بلکه توسط وضعی است؛ و توسط وضعی را بهتر و اعلیٰ بودن لازم است پس معنی کنائی توسط وضعی: «بهتری و علوّ شدن» و آن عین خیریت است. و بیان لزوم خیریت برای توسط وضعی در تفسیر گذشت که؛ در نهادن و بنا کردن و نشانیدن و گستردن و در رشته کشیدن جواهر و دانهای تسبیح و غیر ذلک آنچه اعلی و نفیس‌تر می‌باشد آن را در وسط جا می‌دهند و توابع را در حوالی آن می‌گذارند و او را از جهت شرف محفوف و محفوظ به نواحی می‌دارند و لهذا گفته‌اند که (**لا خیر الا فی الوسط والبلایا فی الزوایا**) غایت ما فی الباب آنکه اعلی و بهتر بودن، معنی کنائی این لفظ است نه معنی صریح؛ «والکنایة ابلغ من الصریح» قاعده مقرره است نزد اهل بلاغت.

و بعضی مفسرین معنی صریح این لفظ را مراد داشته‌اند و گفته‌اند که مراد از توسط این امت میانه روی است در هرباب از عقاید و اعمال و اخلاق زیرا که این امت در جمیع صفات کمال نه غلو می‌کنند و آنرا بحدی می‌رسانند که افراط رو دهد و نه تقصیر می‌نمایند که بحد تفریط رسد و محمود همین میانه روی است نه چنانچه یهودیان مثلاً در شأن آداب انبیاء علیهم‌السلام آن قدر بی‌باکی و تقصیر کردند که جناب آنها را مصدر معاصی و ذنوب

عَلَيَّ أَعْمَالُكُمْ، فَمَا رَأَيْتُ مِنْ خَيْرٍ حَمِدْتُ اللهَ عَلَيْهِ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ شَرٍّ اسْتَغْفَرْتُ اللهَ لَكُمْ) .قَالَ الْبَزَّارُ: (لا نَعْلَمُهُ يُرْوَى عَنْ عَبْدِ اللهِ إِلا بِهَذَا الإِسْنَادِ). كشف الأستار عن زوائد البزار للإمام الهيثمي (۱/ ۳۹۷].

-طرح التثريب في شرح التقريب (المقصود بالتقريب: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد): (۳/ ۲۹۷).

-وصححه السيوطي في الخصائص. (الخصائص الكبرى :۲/ ۴۹۱).

- وأما عرضُ الأعمالِ عليه فإنها تُعرَضُ عليه، وهو حق، وأمّا مَحَلُّ ذلك فمما لا يتعلقُ به غَرَضٌ، والله أعلم. جامع المسائل لإبن تيمية: (۴/ ۱۹۱).

دانسته انکار عصمت آنها نمودند بلکه به قتل و ایذا برخاستند و نه چنانچه نصاری در شأن پیغمبر خود غلو و افراط نموده از مرتبه‌ی بندگی برآورده و بحدی پسری رسانیدند.

و علی هذا القیاس در جمیع اعتقادات و اعمال و اخلاق توسط محمود نصیب ایشان است و بس.[۱]

لیکن برای آن توجیه بعضی مردم ایراد می‌کنند که در صفات کمال، علوّ درجه محمود است نه میانه بودن؛ توسط را چرا در مقام مدح باید آورد؟

و جواب این ایراد آن است که آن چه محمود است علوّ درجه در صفات کمال است اما صفت کمال بودن را توسط لازم است صاحب ایراد را این علوّ درجه به آن علوّ درجه که صفات کمال را از حد کمال می‌برآرد مشتبه شده و این را به مثالی واضح توان کرد مثلاً شجاعت که صفت کمال است در مرتبه وسط است از افراط جرأت که آنرا تهوّر نامند و از تفریط که آنرا جُبن گویند و اگر شجاعت از این توسط برآید و میلان به تهوّر کند صفت کمال نخواهد ماند گو علوّ درجه‌ی شجاعت امر محمود و ممدوح باشد و سِرش آن است که در هر صفت کمال چون قصد علوّ درجه کرده آید بی‌ملاحظه توسط محمود، البته به تقصیر و تفریط در کمال دیگر منجر خواهد گشت چنانچه افراط اعتقاد در حق پیغمبر منجر به تقصیر در تنزیه جناب باری عزاسمه گردید و او را مانند مخلوقات پسری ثابت کردند پس محمود همان توسط است نه علوّ. آری در درجات توسط علوّ محمود است لیکن آن علوّ عین توسط است.

و جمعی از مفسرین به آن رفته‌اند که وسط چنانچه به معنی میانه و متوسط در لغت مستعمل است همچنان به معنی معتبر و عدل نیز آمده چنانچه در بیت زهیر بن ابی سلمی واقع شده:

بیت:

هُمْ وَسَطٌ يَرْضَى الْأَنَامُ بِحُكْمِهِمْ   إِذَا نَزَلَتْ إِحْدَى اللَّيَالِي الْعَظَائِمُ

---

۱ - ينظر: «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۲۳۴، وذكره البغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۵۸. «المحرر الوجيز» ۱/ ۳ - ۵.

و وجهش آن است که حاکم و پنچ در میان مدعی و مدعی علیه می‌باشد هم رعایت این می‌کند و هم رعایت آن پس لفظ وسط را که به معنی میانه است برای او نقل کرده وضع ثانوی نموده‌اند چنانچه لفظ میانجی در لغت فارسی به معنی سفیر و وکیل.[۲]

بحث دوم آنکه:

اگر شهادت این امت در آخرت مراد است چنانچه از روی روایات صحیحه ثابت شده و اصرح از همه روایت عبدالله بن المبارک رحمه الله است در کتاب الزّهد بسنده الی رسول الله ﷺ قال: (إذا جمع الله عباده يَوْم الْقِيَامَة كَانَ أول من يدعى إسْرَافيل فَيَقُول لَهُ ربه: مَا فعلت فِي عهدي هَل بلغت عهدي فَيَقُول: نعم يا رب قد بلغته جِبْرِيل فيدعى جِبْرِيل فَيُقَال: هَل بلغك إسْرَافيل عهدي فَيَقُول: نعم فيخلى عَن إسْرَافيل وَيَقُول لجبريل: هَل بلغت عهدي فَيَقُول: نعم قد بلغته الرُّسُل فَتُدْعَى الرُّسُل فَيُقَال لَهُم: هَل بَلغَكُمْ جِبْرِيل عهدي فَيَقُولُونَ: نعم فيخلى جِبْرِيل ثمَّ يُقَال للرسل: هَل بَلغْتُمْ عهدي فَيَقُولُونَ: نعم بلغناه الْأُمَم فَتُدْعَى الْأُمَم فَيُقَال لَهُم: هَل بلغتكم الرُّسُل عهدي فَمنهمْ المكذب وَمِنْهُم الْمُصدق فَتَقول الرُّسُل: إن لنا عَلَيْهِم شُهَدَاء فَيَقُول: من فَيَقُولُونَ: أمة مُحَمَّد فَتُدْعَى أمة مُحَمَّد فَيُقَال لَهُم: أتشهدون أَن الرُّسُل قد بلغت الْأُمَم فَيَقُولُونَ: نعم فَتَقول الْأُمَم: يَا رَبنَا كَيفَ يشْهدُونَ ولم ندركهم و لم يدركونا فَيَقُول امة محمد: رَبنَا أرْسلت إِلَيْنَا رَسُولا وأنزلت علينا كتابا وقصصت علينا فِيهِم أَن قد بلغُوا فنشهد بِمَا عهدت إِلَيْنَا فَيَقُول الرب: صدقُوا فَذَلِك قَوْله ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾.)[۳]

پس شهادت این امت برمردم خود صحیح شد لیکن شهادت پیغمبر ایشان برایشان در این صورت چه در کار است زیرا که ایشان تحمل آن شهادت به موجب اخبار صادق الهی در قرآن مجید کرده‌اند بی‌واسطه و به همان اخبار صادق الزام خواهند داد و حرف و

۱- «غريب القرآن» ص ۶۳، والطبري في «تفسيره» ۲ / ۶، والثعلبي ۱/ ۱۲۳۴، والسمعاني ۲ / ۸۰، وأبو حيان في «البحر المحيط» ۱/ ۴۱۸، والسمين في «الدر المصون» ۱/ ۳۹۳، و«تفسير الطبري» ۲ / ۶.

۲ - «التفسير الكبير» (۴ / ۸۳ - ۸۴).

۳ - الزهد والرقائق لابن المبارك (۱ / ۵۷۷ رقم ۱۵۹۸).

سخن منقطع خواهد شد و اگر مراد شهادت این امت است در دنیا است پس این امت نه جمیع مردم را دریافته‌اند تا بر آنها شهادت دهند و نه رسول تمام امت خود را دریافته تا بر حال آن‌ها گواهی دهد؟

جوابش آنکه: هر دو شهادت مراد است، هم در دنیا و هم در آخرت؛ چنانچه در تفسیر گذشت لیکن شهادت ایشان در آخرت بواسطه‌ی پیغمبر خواهد بود زیرا که قرآن مجید ایشان را از جناب الهی بوساطت او رسیده و شرح و تفصیل قصه‌های انبیاء را به زبان او دریافته‌اند پس گفتن ایشان که ﴿أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ الخ به منزله‌ی استشهاد پیغمبر شد و سکوت پیغمبران گویا تصدیق ایشان گردید که در معنی شهادت بر صدق ایشان است اما شهادت ایشان در دنیا بر جمیع امم پس از آن جهت است که ایشان عقائد و اعمال و اوضاع و اخلاق جمیع امم را تفحص نموده دریافته‌اند و بموجب قواعد ماخوذه از پیغمبر خود و تمسک به نصوص او تصدیق و تکذیب و تصویب و تخطئه آنها می‌نمایند گو آن امم قبل از زمان ایشان گذشته باشند.[1]

بحث سوم آنکه:

مفاد این آیت آن است که ما شما را از امت بهتر یا میانه برای آن ساخته‌ایم که شما بر مردم گواه باشید و پیغمبر بر شما گواه باشد و گواه شدن این امت بر مردم دیگر خود البته موجب بهتر و میانه گردانیدن این امت است؛ زیرا که اگر این امت بهتر یا میانه نمی‌بود، خود هم در رنگ اهل افراط و تفریط ناقص می‌شد بر نقصان آنها چه قسم مطلع می‌شد و چه قسم بیان آن نقصان می‌کرد و چنانچه حاکم در ادراک، کیفیات ملموسه‌ی اعضای یک کیفیت در آنها غالب باشد نمی‌توانند شد بلکه حاکم در آنجا جلد انمله سبابه است که هرگز به جانبی میلان ندارد و گواهی او را در ادراک، کیفیات خارجه از اعتدال معتبر است که خود معتدل است اما گواهی پیغمبر بر این امت چه قسم موجب بهتر گردانیدن این امت یا میانه ساختن این امت تواند بود که کار پیغمبر گواهی دادن است بر امت خود

---

۱ - ينظر: «تفسير الطبري» ۲ / ۹ - ۱۱، «تفسير الثعلبي» ۱ / ۱۲۳۵. وقال في «البحر المحيط» ۱ / ۴۲۲: وفي شهادته أقوال: أحدها: شهادته عليهم أنه قد بلغهم رسالة ربه. والثاني: شهادته عليهم بإيمانهم. والثالث: يكون حجة عليهم. والرابع: تزكيته لهم وتعديلهم. ثم عزا هذا القول لأكثر المفسرين.

هر چونکه باشد بهتر یا بدتر و میانه یا مفرط چنانچه در آیت: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا﴾، ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ مصرح است؛ و سِرّش آن است پیغمبر البته میانه و معتدل و بهتر و افضل می‌باشد او را بهر کیف خارجه از اعتدال که در امت او ظهور نموده است علم حاصل می‌تواند شد؟

جواب این بحث آن است که جمله‌ی ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ را در تعلیل ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ به این نوع دخل توان فهمید که مراد از ﴿عَلَيْكُمْ﴾ «علی مقولکم ومدعاکم» مراد باید داشت به معونت مقام، و ظاهر است که اگر امت راست‌گو و معتدل نباشد و اظهار واجبی نکند و ناقص را ناقص و کامل را کامل وانه نماید پیغمبر که معصوم است چه قسم مطابق مقوله آنها و تصدیق دعوی آنها گواهی دهد این است تحقیق این آیت بر مذاق جمهور مفسرین.

و در اینجا تفسیری است بغایت دل چسپ که از بعضی قدمای مفسرین منقول شده و از اکثر اشکالات مذکوره نجات می دهد حاصلش آنکه در ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ مخاطب خاص کسانی‌اند که نماز بسوی قبلتین گذارده‌اند یعنی مهاجرین اولین و انصار سابقین که علوّدرجه آنها در ایمان معروف و مشهور است پس می‌فرمایند که چنانچه ما شما را با انوار هر دو قبله منور ساختیم همچنان شما را امتی متوسط گردانیدیم تا در میان پیغمبرﷺ و دیگر امتان او وساطت کنید و حال شما برزخ و متوسط باشد در میان حال پیغمبران و امتان، زیرا که شما را مانند پیغمبران شاهد احوال دیگر مردم که بعد از شما خواهند آمد گردانیده‌ایم تا بر صلاح و فساد اعمال و عقاید و اخلاق آنها گواهی دهید و سره را از ناسره ممتاز سازید و پیغمبرﷺ درجات کمال شما را در ضمن مناقب و فضایل اظهار نماید و سلسله شهادت پیغمبر بواسطه شما تا قیامت باقی‌ماند زیرا که پیغمبرﷺ بر کمال شما گواهی دهد و شما بر کمال تابعین، و هلم جرا الی یومنا هذا.

و این وعده‌ی صادقه‌ی الهی در این امت به این نوع ظهور نمود که سلسله‌ی سند علم ظاهری و اجازت طریقه‌ی باطنی تا الیوم از قرن صحابه گسسته نشد پس پیغمبر این امت گویا در حق هر‌هریک از امت خود موافق حال او گواهی می‌دهد پس صدر اول این امت مرتبه‌ی متوسط دارند در میان نبوت و امت محض که مِنْ وجهٍ کار پیغمبری می‌کنند و مِنْ

وجهِ کار امتان و هکذا الی قیام القیامة فی کل طبقة متقدمة بالنسبة الی الطبقة المتاخرة.

آری آن طبقۀ علیا که بلاواسطه مطرح فیض نبوی‌اند و حق تربیت و اصلاح بر جمیع مِنْ بعد خود گذاشته‌اند کمال مشابهت دارد به پیغمبر که طبقات سافله را نیست لهذا در جمله صحابه کبار (مَنْ صَلَّى إِلَى الْقِبْلَتَيْنِ) را شرفی بود که دیگران را نبود چه ایشان را در حق کسانی که در حین حیات پیغمبر داخل این دین می‌شدند، در زمان متاخر حق اقتدا و اتباع ثابت است مانند خلیفه‌ی استاذ در حضور استاذ که بر عامه‌ی شاگردان او حق استاذی پیدا می‌کند.

بحث چهارم آنکه:

ظاهر از روایات شهادت این امت که سابق گذشت آن است که شهادت ایشان در حق بعضی از مردم که کفار باشند مضر خواهد بود و در حق بعضی از مردم که انبیاء باشند نافع، این حالت است حال شهادت ایشان در آخرت اما شهادت ایشان در دنیا پس تحقق نفع و ضرر در آن نسبت به مردم پُر ظاهر است این شهادت را مطلقاً چرا شهادت ضارّه اعتبار فرمودند که به حرف «عَلیٰ» ضرربه تعدیه نمودند؟

جوابش آنکه: مقام اعتبار شهادت همان است که شهادت مضر باشد زیرا که صاحب نفع هرگز در شاهد خود قدح نمی‌کند تا شاهد محتاج به معتبر داشتن حکم شود یا اثبات عدالت خود کند برای این نکته ضرر را بر نفع تغلیب فرموده شهادت را متعدی به «عَلی» ساختند.

آمدیم برآنکه در ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ این توجیه چه قسم پیش رود که در آنجا شهادت محض برای نفع مخاطبین است و وجهی از ضرر ندارد؟

در جواب این اشکال چند وجه گفته‌اند:

اول آنکه: هر چند مخاطبین به این شهادت منتفع خواهند شد اما کفار امم سابقه به این شهادت متضرر هم خواهند شد بملاحظه‌ی ضرر آنها لفظ «عَلی» آورده شد.

دوم آنکه: «عَلی» در اینجا بمعنی «لام» است چنانچه در ﴿مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾ لیکن وجه عدول از «لام» به «علی» در اینجا غایت مشاکلت است با «عَلَى النَّاسِ» چنانچه در

«کما تدین تدان» و در جزای ﴿سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾ گفته‌اند.[۱]

سوم آنکه: صله شهداء محذوف است بنابر اعتماد بر وضوح قراین و ﴿عَلَيْكُمْ﴾ متعلق بفعلی است که ﴿شَهِيدًا﴾ بطریق تضمین برآن دلالت می‌کند ای «مطلعا ورقیبا» بلکه می‌توان گفت که شهادت در اینجا معنی گواهی نیست بلکه بمعنی اطلاع و نگهبانی است تا از جاده‌ی حق بیرون نروند چنانچه: ﴿وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و در مقوله حضرت عیسی که ﴿كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و چون این نگهبانی و اطلاع طریق تحمل شهادت است و تحمل شهادت برای ادای شهادت می‌باشد در احادیث این شهادت را بگواهی روز قیامت تفسیر فرموده‌اند. بیانا لحاصل المعنی لا تغیر اللفظ.

بحث پنجم آنکه:

صله شهادت را در جمله‌ی اول چرا تأخیر کردند و در جمله دوم چرا مقدم آوردند؟

جوابش آنکه: غرض در جمله اول اثبات شهادت این امت بر جمیع ناس بی‌اختصاص و در این جمله غرض اثبات شهادت پیغمبر این امت است در حق این امت فقط باختصاص و تقدیم صله مفید اختصاص است. ای علیکم لا علی غیرکم.[۲]

اجماع این امت حُجّت است

بحث ششم آنکه: از این آیت معلوم می‌شود که اجماع این امت حجت است و مطابق آن عمل واجب، زیرا که مخاطب در ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ جمیع امت است از وقت نزول تا قیام قیامت چنانچه در امثال این خطاب هرجا به همین قسم مراد می‌شود مانند ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ لیکن اگر در اینجا تمام امت را از اول تا آخر اعتبار کنیم فائده تکلیف برهم می‌گردد زیرا که بعد از انقضای تمام امت هیچ کس باقی نخواهد ماند که قول ایشان بروی حجت تواند شد پس معلوم شد که مراد اهل هرزمانه‌اند و چون اهل هرزمانه مخلوط می‌باشند عالم و جاهل و صالح و فاسق همه در آنها موجود می‌شوند. به قراین عقلیه معلوم شد که اعتبار به گفته علمای مجتهدان

---

۱ - «تفسیر الثعلبی» ۱/ ۱۲۳۵. «البحر المحیط» ۲/ ۴۲۳.

۲ - «التفسیر الکبیر» (۴ / ۸۹).

متدین است نه غیرایشان. بهرحال اجماع ایشان برخطا ممکن نیست و الا این امت خیار و عدول نباشند و در میان ایشان و امم دیگر فرقی نماند و این شرفی است عظیم که این امت را به هیئات اجتماعیه حکم پیغمبر داده‌اند و چنانچه حکم پیغمبر معصوم از خطا و واجب القبول است همچنان حکم این امت باجتماع معصوم از خطا و واجب القبول.

و چون از بیان، ترجیح این قبله بالفعل قرار یافت و شرح وجوه کمال او که دلیل کمال امت است فارغ شدند و مسلمانان را بشارت دادند که از کمال قبله‌ی خود، کمال خود را قیاس کنید حالا توجه بربیان حکمت انتقال از کامل به ناقص در مدت نسخ آن کامل می‌فرمایند که اصل کمال تو و کمال امت تو همین را تقاضا می‌کند که قبله‌ی شما کعبه باشد و استقبال بیت المقدس امری بود عارضی که برای فائده منظور داشته بودیم و چون آن فائده حاصل شد باز به همان قبله‌ی اصلی خود شما را متوجه گردانیدم.

﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ «و نگردانیده بودیم ما قبله‌ی شما آن قبله را که بودی چند روز برآن.»

﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ «مگر برای آنکه بدانیم.» دانستن حالی که بدون وجود معلوم متحقق نمی‌شود و بدون آن دانستن استحقاق جزا و مدح و ثنا یا مذمت و نفرین مترتب نمی‌گردد.

﴿مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ «کسی را که پیروی رسول می‌کند.» در استقبال آن قبله با وجود آنکه انتقال از کامل بسوی ناقص را خلاف معقول خود می‌دانید ممتاز و جدا شده ﴿مِمَّن يَنقَلِبُ﴾ «از کسی که برمی‌گردد.» ولیکن نه پشت داده برروی رسول تا کافرشود بلکه روی خود را برروی رسول متوجه داشته به راهی که از آن راه آمده بود برمی‌گردد.

﴿عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ «برهردو پاشنه‌ی خود.» تا از حدّ اسلام نه برآید اما در دل او شبه‌های گوناگون به هم می‌رسند که قبله‌ی بهتر و کامل را گذاشتن و غیربهتر و کامل را محض به پاس خاطر چندی از یهودیان که داخل شدن آنها در این دین به این موافقت، موهوم است خلاف حکمت است.

رسول که در مرتبه اعلای حکمت می‌باید چرا این قسم به عمل آرد و باز خدای رسول چرا او را از این موافقت یهودیان که به ظاهر متابعت آنها است منع نفرمود تا سالها براین بگذشت و هرچند این قسمی شبهات که تردد در وجه حکمت احکام الهی و رسول

است کفر نمی‌باشد لیکن قریب به سرحد جاهلیت می‌رساند زیرا که مقتضای عبودیت و متابعت رسول آن است که در وجه حکمت تردد نکنند و بی‌استکشاف وجه حکمت به کمال نشاط دلی قدم در متابعت نهند و اجمالاً بدانند که هرچه خدا می‌فرماید یا رسول او به اجتهاد خود می‌گوید و برآن از جانب خدا عتابی و انکاری نمی‌رسد بلاشبهه موافق حکمت است گوما را وجه آن پوشیده ماند و معلوم موافق نمی‌شود و تألیف جماعه از کفار هرچند در حق عوام مؤمنین چندان قدر ندارد اما در حق رسول عبادتی است عظیم و کمالی است بس فخیم که کار او همین است. پس فائده نسخ کعبه به بیت المقدس همین بود که مخلصین از مترددین ممتاز شوند خصوصا در آن وقت که بیشتر متابعان پیغمبر قریشی نژاد بودند و از آبا و اجداد خود تعظیم کعبه را خوگر گشته و همان بقعه‌ی معظمه را قبله‌ی حضرت ابراهیم ﷺ می‌دانستند و به مجاورت آن مقام کریم فخر می‌نمودند و سایر عرب غیر از قریشیان نیز معتقد همین مکان و خوگر به تعظیم او گشته آنها را به ترک استقبال آن مکان فرمودند و استقبال بیت المقدس را که عربان خصوصا قریشیان که هرگز به آن آشنا نبودند و به حکم حسد جبلّی که قبله‌ی بنی‌اسرائیل دانسته و خود را از بنی‌اسماعیل شمرده نهایت نهایت نفرت و رم از آن می‌نمودند، قرار دادن خیلی مقام امتحان ایمان بود و این امتحان و تمییز در حکمت الهی ضروری است که در هر دین و هر ملت بلکه در هر دولت واقع می‌شود و سِرّش آن است که در اول ظهور و نشوّ و نمای هر ملت و هر دولت مردم به نیتهای مختلف و دواعی متفاوت گردیده می‌شوند گروهی به پاس حمیت قوم خود و گروهی متوقع ترقیات خود در مراتب کمال دنیوی از عزت و جاه و گروهی محض به سبب معرفت حق و اتباع آن تا وقتی که ایشان را بخلاف معلوم ایشان و متوقع ایشان نفرمایند و تکلیف ندهند و در آن تکلیف مکنونات ضمایر ایشان و درجات ایمان ایشان ظاهر نشود، امتیاز اهل اخلاص و درجات اهل اخلاص از مردم دیگر چه قسم متحقق گردد و هرچند علم الهی در ازل محیط جمیع وقایع کلیه و جزئیه و ظاهره و مخفیه است او را حاجت امتحان نیست اما کارخانه‌داران او تعالی از ملک تا ملکوت همه محتاج این ظهور و امتیازاند تا به حسب ایمان و درجه ایمان هریک او را بفهمند و با او معامله که مناسب حال اوست، بنمایند.

و نیز علم ازلی الهی مدار ثبوت جزا و استحقاق مدح و ثنا یا ذم و عقاب نیست علم استقبالی که به هر هر چیز در وقت وجود و ظهور او متعلق می‌شود در این امر می‌باید که به حسب آن جزای هر کس قرار یابد و متصدیان کارخانه‌ی جزا آن را مسطر و قانون عمل خود شناسند و استقبال آن قبله چرا مقام امتحان نباشد حال آن که بالبداهة امتحان نمی‌شود مگر به چیزی که بر نفس و طبع شاق و گران آید.

﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾ «و به تحقیق که بود آن قبله‌ی منسوخه یعنی بیت المقدس بسیار شاق و گران.» بر نفوس اکثر اهل اسلام در آن وقت، زیرا که مسلمانان در آن وقت نبودند مگر عربان و بیشتر قریشیان و نزد آنها قبله بودن کعبه معظمه مسلم الثبوت بود و همیشه معتقد تعظیم آن بقعه بودند پس ترک آن بقعه و اعراض از استقبال آن در نماز بر ایشان نهایت گران بود و نیز می‌دانستند که ملت ما ملت ابراهیم ؏ است و پیغمبر ما از نسل اسماعیل بن ابراهیم ؏، پس لازم است که قبله‌ی ما نیز قبله‌ی اسماعیل و ابراهیم ؏ باشد نه که قبله‌ی موسی و عیسی ؏ و دیگر انبیای بنی اسرائیل؛ و اهل دانش از ایشان می‌فهمیدند که کعبه معظمه اعلی و افضل از بیت المقدس است. و انتقال از اعلی باسفل و از افضل بغیر افضل ترقی معکوس است که از آن پناه می‌جویند، مثل مشهور است که نعوذ بالله من الحور بعد الکور.

پس استقبال بیت المقدس بر جمیع مسلمانان آن وقت گران؛ بر عوام ایشان بسبب آنکه خلاف مالوف و معتاد ایشان بود و بر خواص اهل نظر از ایشان به سبب آنکه منافی اتباع ملت ابراهیمی است و بر اخص الخواص ایشان که اهل ذوق بودند بسبب آنکه مشعر به ترقی معکوس است در مراتب قرب و وصال.

﴿إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾ «مگر بر کسانی که راه نمود ایشان را خدای تعالی.» به حکمتی و سِرّی که در وضع این قبله مودع و مستور بود.

و به نور الهی دریافتند که در استقبال این قبله تتمیم کمال پیغمبر ما منظور است و چنانچه پیغمبر ما به حکم نشاء ظاهره خود ابراهیمی المشرب ظاهر و واقع شده همچنان او را بعد از لحوق به ارواح انبیای بنی‌اسرائیل در شب معراج و امامت ایشان در آن جا که به سمت صخره بیت المقدس بود نصیبی وافر از انوار نبوت آنها حاصل شدنی است و

تأیید این لحوق و ابقای اثرآن تا مدت دراز بدون استقبال صخره در آن وقت واقع شده بود، متصور نیست. و نیز چون ما را حق تعالی به هجرت فرمود ناچار رو به صخره و پشت به کعبه روان شدیم تا بمدینه رسیدیم پس ما را به همین روش در نماز باید استاد تا معنی هجرت در هروقت نماز نصب العین ما باشد مادامی که حق تعالی باز روی توجه ما را به سمت کعبه معظمه برای استخلاص آن مکان متبرک از دست ناپاکان مشرکین به جهاد و قتال متوجه سازد چنانچه قریب به جنگ بدر واقع شد.

در ترمذی و دیگر صحاح مروی است که چون آن حضرت ﷺ را حکم به استقبال کعبه آمد صحابه ﷺ عرض کردند که یا رسول الله! ما مردم که زنده‌ایم تدارک این نمازها گذشته خود که به سمت غیر کعبه گذاردیم می‌توانیم کرد که بقیة العمر بسوی کعبه نماز گزاریم لیکن حال مردگان ما چیست که فرصت این تدارک نیافتند و در استقبال بیت المقدس مُردند حال آنکه قبله‌ی حقیقی ما کعبه بود و بس. حق تعالی فرمود که زندگان و مردگان شما همه مشغول ثواب برنمازهای گذشته خودند زیرا که حکم منسوخ نیز در وقت خود حق است چنانچه ناسخ در وقت خود حق است و در حقیقت ترتیب ثواب بر ایمان است که در صورت عمل ظاهر می‌شود نه بر صورت عمل فقط و در آن وقت که مأمور باستقبال بیت المقدس بودند مقتضای ایمان همان بود.[1]

﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ «و نبوده است خدا هرگز در پی آنکه ضایع کند ایمان شما را.»

بلکه مقتضای ایمان در شما در آن وقت بیشتر ظهور داشت زیرا که انقیاد آن امر الهی که مخالف طبع و فهمید خود باشد در باب عبودیت کامل‌تر است از اتباع آن امر الهی که موافق عقل خود هم باشد زیرا که در این اتباع شائبه انقیاد عقل هم هست و اگر شما را به جهت نقصان آن قبله خوف آن است که مبادا در عبادت ما که به سمت آن قبله واقع شده

---

۱ - «تفسير الطبري» ۲ / ۱۷، «تفسير ابن أبي حاتم» ۱ / ۲۵۱، «تفسير مقاتل» ۱ / ۷۴، «تفسير الثعلبي» ۱ / ۱۲۳۹، «الكفاية» للحيري ۱ / ۷۹، «أسباب النزول» للواحدي ص ۴۵ - ۴۶، «تفسير البغوي» ۱ / ۱۲۳. وروى البخاري (۴۰) كتاب الإيمان، باب: الصلاة من الإيمان، عن البراء بن عازب أنه مات على القبلة قبل أن تحول رجال وقتلوا، فلم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾.

است نقصانی راه یافته باشد پس از این جهت نیزجای ترس نیست زیرا که او تعالی بسبب کمال انقیاد که در آن قبله بود نقصان آن قبله را منجر نخواهد ساخت.

﴿إِنَّ ٱللَّـهَ بِٱلنَّاسِ﴾ «بتحقیق خدای تعالی با مردمان.» عموما خواه مسلمان باشد و خواه کافرو خواه صالح باشد و خواه فاسق و خواه منقاد باشند خواه متمرد ﴿لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(۱۴۳) «البته بسیار مهربان و بسیار رحیم است.»

و از این است که همه را پرورش می‌کند و روزی می‌رساند و از آفات نگاه می‌دارد از او نمی‌سزد که نقصان جهت عبادت را که هم به امرو فرمان او آن جهت را اختیار کرده باشند به کمال انقیاد شما کامل نفرماید و موجب نقصان اجر گردد.

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند:

اول آنکه:

لفظ ﴿جَعَلَ﴾ در لغت عربی متعدی به دو مفعول می‌باشد و اینجا مفعول دومش ناپیدا است؟

جوابش آنکه لفظ ﴿جَعَلَ﴾ بر معنی اصلی خود نیست بلکه بمعنی قرار دادن است که متعدی به یک مفعول می‌شود و اگر ﴿جَعَلَ﴾ را به معنی اصلی گیریم می‌توانیم گفت که چون مفعول دومش عین مفعول اول بود بی‌ملاحظهٔ عموم و خصوص در ذکرش تکرار لفظی لازم می‌آمد بنابرآن حذف آن مناسب افتاد. و المعنی: (**وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا قِبْلَةً**).[1]

و صاحب کشاف گفته است که ﴿الَّتِي﴾ مفعول دوم ﴿جَعَلْنَا﴾ است و صفت قبله نیست و مراد از ﴿الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ کعبه معظمه است لیکن این توجیه را سیاق آیت ابا می‌کند زیرا که قیل و قال در وجه استقبال بیت المقدس بود نه در استقبال کعبه چه استقبال کعبه نزد جمیع مسلمانان آن وقت مرغوب و مطلوب بود و امتیاز در اهل اخلاص و غیراهل اخلاص نیزبه استقبال بیت المقدس متحقق شد نه باستقبال کعبه. آری یهودیان در استقبال کعبه حرف می‌کردند لیکن چون خارج از ملت بودند حرف ایشان

---

۱ - «البحر المحیط»(۲ / ۱۵) «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»(۲ / ۱۵۴) «اللباب في علوم الكتاب»(۳ / ۲۰) «البسيط»(۳ / ۳۳۷).

اعتباری نداشت که ایشان را وجه حکمت فهمانیده شود.

و همچنین تفسیری که از بعضی قدماء منقول است که ﴿كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ را بمعنی (انت علیها) گردانیده‌اند نیزبا سیاق و سباق چسپان نیست.[1]

آمدیم برآنکه لفظ ﴿كُنتَ عَلَيْهَآ﴾، ﴿وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾ دلالت می‌کند برآنکه این آیت بعد از تقرّر استقبال کعبه و انقضای زمان استقبال بیت المقدس آمده باشد حال آنکه ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ اشعار می‌کند به تقدیم نزول این آیت برآن واقعه، فکیف التطبیق؟

جوابش آنکه: در لغت عرب چیزقریب الوقوع را واقع اعتبار می‌کنند و برهمان روش نظم کلام می‌آرند خصوصاً چون در آخرهمان کلام وقوع آن امرهم منظور می‌باشد اینجا هم همین قسم اعتبار واقع است زیرا که این آیات برای تمهید نسخ استقبال بیت المقدس نازل شده‌اند و منجربه حکم استقبال کعبه گردیده پس در اول کلام مطلب آخرملحوظ و منظور است مانند آنکه چون پادشاهان فرمان برای عزل امیری از شهری و ملکی می‌فرستند و در آن فرمان، اول تمهید عذر خود در عزل او بیان می‌کنند و در آخرفرمان تصریح به عزل او منظور می‌دارند او را از اول کلام معزول قرار می‌دهند و می‌نویسند که تووقتی که والی این مملکت بودی چنین کردی و چنان کردی حال آنکه اول او صریحا معزول نشده است كذا هذا.

دوم آنکه:

علم الهی از ازل تا به أبد به هرچیزمتعلق است تغییرو تجددی در آن نیست پس لفظ ﴿لِنَعْلَمَ﴾ که دلالت برحصول علم می‌کند بعد از مقرر کردن قبله چه معنی دارد؟

جوابش آنکه علم الهی دو قسم است قسمتی از آن متغیرو متجدد نیست بلکه به هر معلوم به صفتی که آن معلوم در وقتی از اوقات موصوف موصوف خواهد شد در ازل تعلق گرفته است و هرچیزدر وقت خود به حالتی که دارد در آن منکشف است.

و قسمتی آن است که بعد از وجود اشیاء متعلق می‌شود بکونها موجودة، و بعد از عدم اشیاء متعلق می‌شود بکونها معدومة بعد الوجود، و قبل از وجود اشیاء متعلق می‌شود بکونها موجودة فی الاستقبال و در این قسم، تغیرو تجدد جاری است و در اینجا مراد از

---

۱ - ینظر: «تفسیر الثعلبي» ۱/ ۱۲۳۶، «البغوي» ۱/ ۱۵۹، «الكشاف» ۱/ ۱۹۹، وروي هذا عن ابن عباس.

لفظ ﴿لِنَعۡلَمَ﴾ همین است.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از علم در اینجا تمییزاست در خارج و تمییز فرع، وجود است.

و بعضی گفته‌اند که: علم را به خود تسبت کرده‌اند و مراد از آن دانستن رسول و مؤمنین است که مجازا منسوب به جناب خداوندی است چنانچه بادشاهان می‌گویند که ما فلان شهررا فتح کردیم حال آنکه لشکراو فتح کرده باشد.

و فرّا گفته است که: مراد علم مخاطبین است به طریق کنایت مانند آنکه عاقلی و جاهلی با هم نزاع نمایند جاهل گوید که هیمه آتش را می‌سوزد و عاقل گوید که آتش هیمه را می‌سوزد، بیارید تا هردو را جمع کنیم و بدانیم که کدام یک کدام یک را می‌سوزد و مرادش آن می‌باشد که جاهل بداند لیکن کلام را منصفانه ادا می‌نماید.[1]

سوم آنکه:

از لفظ ﴿مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ و لفظ ﴿كُنتَ عَلَيۡهَآ﴾ مفهوم می‌شود که استقبال بیت المقدس در اصل به اجتهاد رسول بود بی‌آنکه امر صریح از جانب الهی باستقبال آن آید و الا (من یطیع امر الله و القبلة التی امرناک بها) می‌فرمودند. آری چون از جناب الهی منعی انکاری براین اجتهاد نیامد، حکم وحی صریح گرفته بود چنانچه حال جمیع اجتهادیات رسول است و لهذا فرمودند: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ﴾ ای «ما قررناها بعد ان کنت علیها باجتهادک.».

و اصح الاقوال همین است که استقبال بیت المقدس در وحی صریح نبود آن حضرت ﷺ از امامت انبیاء به سمت صخره و امربه هجرت و امثال ذالک استنباط فرموده بودند.

---

۱ - ينظر في وجوه تأويل هذا: «تفسير الطبري» ۲ / ۱۲ - ۱۴، «تفسير البغوي» ۱/ ۱۶۰، «المحرر الوجيز» ۲ / ۷ - ۸، «معاني القرآن» للزجاج ۱ / ۲۲۳، «البحر المحيط» ۱/ ۴۲۴. «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۲۳۷، «تفسير السمعاني» ۲ / ۸۳، «التفسير الكبير» ۴ / ۱۱۵. «زاد المسير» ۱/ ۱۵۵. قال ابن عطية في «المحرر الوجيز» ۲ / ۸ عن الأقوال السابقة: وهذا كله متقارب، والقاعدة: نفي استقبال العلم بعد أن لم يكن. وقال أبو حيان في «البحر المحيط» ۱/ ۴۲۴: فهذه كلها تأويلات في قوله: (لنعلم) فرارًا من حدوث العلم وتجدده؛ إذ ذاك على الله مستحيل، وكل ما وقع في القرآن مما يدل على ذلك أوّل بما يناسبه من هذه التأويلات.

چهارم آنکه:

از لفظ ﴿مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ موافق قرار داد مفسرین که این لفظ را برای کفر و ارتداد استعاره می‌دانند مفهوم می‌شود که جماعه در وقت استقبال بیت المقدس مرتد شده باشند تا امتیاز میان مخلصان و آنها متحقق گردد[1] حال آنکه هیچ روایت صحیحه مؤید این مفهوم نیست.

و آنچه ابن جریر در تفسیر خود از ابن جریح روایت کرده که: (بَلغني أن أُناسًا من الَّذين أسلمُوا رجعُوا فَقَالُوا مرّة هَهُنَا وَمرَّة هَهُنَا)[2] پس سند معتبر ندارد و در صحاح خلاف آن منقول است که تا آن وقت ارتداد و نفاق اصلا نبود؟

جوابش در عین تفسیر گذشت که انقلاب علی العقبین استعاره برای ارتداد و کفر نیست بلکه اشعار می‌کند به بقای ایمان لیکن مع‌الشبهات و آن نوعی است از ایمان ضعیف و لهذا بیهقی در سنن خود و ابن ابی حاتم و دیگر معتبران از ابن عباس ﷺ روایت کرده‌اند که ایشان ﴿مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ را به اهل شک و ریب تفسیر فرموده‌اند و عطا گفته است که: (لتميز من يسلم الامر ومن لا يسلم.)[3]

پنجم آنکه:

موافق نسق کلام چنانچه متبادر می‌شود که جمله: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ برای تشفی کسانی باشد که استقبال بیت المقدس بر آنها شاق بود گویا می‌فرمایند که هر چند استقبال بیت المقدس بر شما شاق و گران و مخالف طبع و فهمید شما افتاده بود لیکن گمان می‌برید که آن همه نمازهای شما که با وصف کراهیت طبع به آن سمت گزارده‌اید ضایع شده باشد و مستوجب اجر نگشته زیرا که انقیاد امر الهی با وصف کراهیت طبع مقتضی ایمان است قابل ضایع شدن نیست.

و لهذا در حدیث شریف فرموده‌اند: تمام کردن وضو در وقتی که مکروه طبع باشد مثل

---

۱ - ينظر: «تفسير الطبري» ۲ / ۱۵، «زاد المسير» ۱ / ۱۵۵، «المحرر الوجيز» ۲ / ۱۰، «تفسير القرطبي» ۲ / ۱۴۴.

۲ - تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن(۲ / ۶۴۱) الدر المنثور (۱ / ۳۵۳).

۳ - تفسير الطبري (۲ / ۶۴۱ - ۶۴۴).

سردی، کفارت گناهان است.[۱]

آری کراهیت طبع چون به حدی رسد که مورث ملال از عمل نیک گردد و محض برای محافظت رسم یا پاس التزام خود آن را با ملالت ادا نماید موجب نقصان اجر و ثواب می‌گردد پس فرق در کراهت طبع با وجود نشاط دل و در میان ملالت دل و بی‌نشاطی آن ملحوظ باید داشت.

اما در روایات صحیحه وارد شده که این آیت در جواب سؤال صحابه نازل شده چنانچه در تفسیر گذشت و محتمل است که غرض صحابه ﷺ از آن سؤال همین باشد که کسانی که در وقت استقبال بیت المقدس مُردند این استقبال را شاق و گران دانسته در نماز بجا می‌آوردند مبادا نمازهای آنها بی‌اجر شده باشد و تخصیص به مردگان از آن جهت کردند که زندگان را اگرچه ثواب و اجر آن نمازها بدست نیامد لیکن در بقیة العمر که استقبال قبله خاطرخواه خود خواهند نمود و به نشاط دل نماز خواهند گزارد تدارک مافات حاصل خواهد شد به خلاف مردگان و در این صورت اجزای کلام با هم تناسب صریح پیدا می‌کند.

و بعضی از مفسران ایمان را بر نماز حمل کرده‌اند چنانچه بخاری ﷺ از ابن عباس ﷺ روایت کرده و بر این تفسیر فخامت عظیم در اعمال ایمان نماز را ثابت می‌شود که او را حق تعالی عین ایمان گردانید و لهذا در حدیث شریف وارد شده که: (**بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ**)[۲] و از آیت سوره روم که ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ نیز اشمامی به این مطلب فهمیده می‌شود.[۳]

و هرگاه مسلمانان را از همه طرف در مقدمه قبله تشفی دادند و هیچ شبهه و شک و طعن و طنز منافقین و ضعیف الایمانان را محل خطور نگذاشتند حالا می‌فرمایند که هر چند ما از راه رأفت و رحمت خود که بر عامه مردم داریم خصوصا بر اهل ایمان و انقیاد، اجر توجه به بیت المقدس را نیز کامل خواهیم کرد لیکن در حقیقت آن قبله نسبت به کمال

---

۱ - مالك (۱/۱۶۱، رقم ۳۸۴)، والنسائی (۱/۸۹، رقم ۱۴۳)، وابن خزیمة (۱/۶، رقم ۵)، وابن حبان (۳/۳۱۳، رقم ۱۰۳۸).

۲ - وأخرجه مسلم (۸۲)، وأبو داود (۴۶۷۸)، والترمذي (۲۸۰۸)، والنسائي في «الكبرى» (۳۲۸) «مسند أحمد» (۱۴۹۷۹)، و«صحيح ابن حبان» (۱۴۵۳).

۳ - ینظر: «التفسير الكبير» (۴ / ۹۳) و«اللباب في علوم الكتاب» (۳ / ۲۸).

کعبه ناقص است گو نظر به امتثال امر الهی نماز آن طرف کامل گشته و مقتضای استعداد کامل بالذات آن است که بالطبع طالب کامل بالذات باشد و لایق به رأفت و رحمت ما آن است که کامل بالذات را به جهت کامله بالذات مأمور فرمائیم تا اجر و ثواب او هم به اعتبار جهت استقبال و هم به اعتبار امتثال امر الهی کمال بر کمال گیرد و از این نیست که ﴿قَدْ نَرَىٰ﴾ «گاه گاه می‌بینیم به نظر رحمت و عنایت.»

﴿تَقَلُّبَ وَجْهِكَ﴾ «گردش روی ترا بانتظار نزول وحی.» که مضمونش استقبال کعبه باشد.

﴿فِي﴾ «در اطراف و جوانب.» ﴿ٱلسَّمَآءِ﴾ «آسمان.»

گاهی به طرفی از آسمان می‌بینی که شاید جبرئیل از این طرف نمودار شود و مرا به استقبال کعبه بفرماید و گاهی به طرفی دیگر پس تو در این حالت مانند طفلی محبوب که مشتاق حصول چیزی باشد و بار بار روی خود را در سمت آمدن آن چیز گردش می‌دهد در نظر ما می‌نمائی و می‌دانیم که این همه اشتیاق تو ناشی از علوّ استعداد و کمال نشه‌ی تو است که طالب کامل بالذات گشته و در کارخانه‌ی عنایت ما طلبی که به زبان استعداد باشد واجب الاسعاف است.[1]

﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا﴾ «پس البته متوجه خواهیم کرد ما ترا بسوی قبله که پسند می‌کنی آنرا.» بچند جهت.

وجوه پسند کردن کعبه شریفه

اول آنکه: کمال ذاتی آن قبله، مناسب کمال استعداد تو است.

دوم آنکه: ملت تو ملت ابراهیمی است پس می‌باید که قبله‌ی تو نیز قبله‌ی ابراهیمی باشد.[2]

سوم آنکه: بعثت تو اولا بسوی عرب است و ثانیا بسوی مردم دیگر و عرب از قدیم آن قبله را جای فخر خود و مزار و مطاف خود می‌دانند پس استقبال آن قبله موجب کمال انقیاد

---

۱ - اسعاف: برآوردن حاجت.

۲ - قال ابن عباس: (لأنها كانت قبلة أبيه إبراهيم) رواه عنه الطبري ۲ / ۲۰، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۵۳، وذكره الثعلبي ۱/ ۱۲۴۲.

ایشان است و بی‌نفرتی از این دین.

چهارم آنکه: شهری که آن قبله در آنجا واقع است مولد و منشاء تواست و آدمی بالجبلّة خواهان می‌باشد که هرنوع شرف و بزرگی وطن مرا حاصل شود.

پنجم آنکه: یهودیان در وقت استقبال بیت المقدس طعن می‌کردند که عجب است از حال این پیغمبرکه در شریعت مخالفت ما می‌کند و باز در قبله متابعت ما می‌نماید و دعوی می‌کند که من برملت ابراهیم و اسماعیل‌ام علیهما السلام و باز قبله‌ی ایشان را گذاشته به این قبله متوجه می‌گردد معلوم شد که در کار و بار خود متحیّراست و یک وضع را التزام نمی‌کند لهذا ما نیز این پسند ترا پسند فرمودیم.[1]

﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ﴾ «پس بگردان روی خود را.» بسوی کعبه در نماز ﴿شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ «بطور مسجد الحرام.»

که بردور آن قبله بنا کرده شده است و از هرطرف روی درهای او به سمت آن خانه واقع است نه مانند مکانات دیگرکه از یک طرف محاذی کعبه می‌باشند از طرف دیگر نه.

و آن را مسجد الحرام از آن جهت نامیده‌اند که اهل کمال را در آنجا نظربه غیرخدا حرام می‌گردد و نیزآن مسجد حرمتی دارد که مسجد دیگردرتمام روی زمین آن حرمت ندارد.

و هرچند آن قبله پسندیده‌ی تواست و مناسب کمال تولیکن تابعان ترا نیزبه تبعیت تو در آن قبله شریک فرمودیم و لهذا ترا و امتیان ترا جمع کرده خطاب می‌فرمائیم که ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ﴾ «و هرجا که باشید شما.» خواه در مدینه و خواه در شهردیگرحتی که درعین بیت المقدس ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ «پس بگردانید روهای خود را بسوی همان مسجد.» تا به تبعیت پیغمبرخود کمالی را حاصل کنید که قدمای انبیاء با وجودی که افضل از شما بودند این کمال را نیافته بودند.

و اگربه خاطرشما دغدغه کند که دراین قبله به همه وجوه خوبی‌ها است لیکن این

۱- ینظر «البحر المحیط» ۱/ ۴۲۸. الطبري ۲/ ۲۰، وابن أبي حاتم ۱/ ۲۵۳، وذكره الثعلبي ۱/ ۱۲۴۲. وينظر: «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد برقم ۲۱، «صحيح البخاري مع الفتح» ۱/ ۹۵، ومسلم (۵۲۵) كتاب المساجد، باب: تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، «تفسير الطبري» ۲/ ۲۰، «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» لمكي ص ۱۲۶، «تفسير البغوي» ۱/ ۱۶۱، «التفسير الكبير» ۳/ ۱۰۹، «تفسير الخازن» ۱/ ۱۲۰، «العجاب» لابن حجر ۱/ ۳۹۶. «الدر المنثور» ۱/ ۲۶۹.

قدر هست که مخالف قبله‌ی اهل کتاب است و موافق قبله‌ی اهل جاهلیت پس از این ممر خاطر خود را پراکنده مکنید زیرا که اهل کتاب اگر چه بغیر این قبله روی توجه در نماز می‌گردانند اما پیغمبر شما را از روی بشارات کتب خود ذوالقبلتین می‌دانند.

﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ «و بتحقیق کسانی که داده شده‌اند کتاب را البته می‌دانند که این توجه شما بسوی کعبه همان است حق.» زیرا که در کتابهای ایشان موعود است که پیغمبر آخر الزمان بر ملت ابراهیمی مبعوث خواهد شد و قبله او کعبه‌ی معظمه خواهد گشت و این حق از آن قبیل نیست که این پیغمبر و امت او به اجتهاد خود برای خود اختیار کرده باشند و اجتهاد ایشان بر صواب افتاده باشد بلکه آن حقی است منصوص

﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ «از پروردگار ایشان.»

لیکن ایشان دیده و دانسته این فضیلت این امت را بلکه جمیع فضائل اینها را می‌پوشند و کلماتی را که در نعت این پیغمبر در کتابهای ایشان وارد است تحریف می‌کنند.

﴿وَمَا ٱللَّـهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ ﴿۱۴۴﴾ «و نیست خدای تعالی غافل از آنچه به عمل می‌آرید.»

و نیز اهل کتاب می‌دانند که در حقیقت قبله آن چیزمی‌باید که در وقت نماز سجده به سمت آن واقع شود و قبله‌ی ایشان که سنگ معلق در بیت المقدس است بر سمت سجده واقع نمی‌تواند شد زیرا که چون در هوا معلق است حکم هوا و آسمان دارد پس چیزی که سجده بر سمت آن واقع شود غیر از کعبه نیست آری آسمان قبله‌ی دعا است نه قبله‌ی نماز و آنچه در حکم او است مثل صخره‌ی بیت المقدس نیزمی‌باید که قبله‌ی دعا باشد نه قبله‌ی نماز و آن هم در حق کسی که زیر آن سنگ استاده شود در حق ایشان آن قبله‌ی دعا را بسبب قصور استعداد ایشان از دریافت کُنه عبادت و قصور نظر ایشان بر خوف و طمع، قبله‌ی نماز ساخته بودیم. چون این پیغمبرﷺ و امت او بسر معنی عبادت رسیدند و عبادت ایشان از دعا امتیاز گرفت و دانستند که مدار عبادت بر کمال ذاتی معبود است نه بر خوف و طمع از او و مقام عبادت غیر مقام سؤال است در حق ایشان قبله‌ی عبادت را بر اصل خود مقرر کردیم.

و نیز کعبه معظمه تمام خانه است مبنی بنام خدا بی‌علاقه بغیر و صخره‌ی بیت المقدس یک سنگی است معلق از آثار قدرت او تعالی یک سنگ را از تمام خانه نسبت

توان دید که چه مقدار است گو آن سنگ کلان و عریض باشد.

باقی‌ماند در اینجا سوالی چند جواب طلب:

سؤال اول آنکه: سابق گذشت که استقبال بیت المقدس بعد از شب معراج و بعد از هجرت به اجتهاد آن حضرت ﷺ قرار یافته بود و از این آیت معلوم شد که آن حضرت ﷺ راضی به استقبال کعبه بودند نه به استقبال بیت المقدس در این هر دو امر تعارضی مفهوم می‌شود؟

جوابش آنکه: اینجا دو احتمال است؛ اول آنکه: اجتهاد آن حضرت ﷺ متغیر شده باشد و سببش آن است که آن حضرت ﷺ پیشتر در استقبال، بیت المقدس منظور فرموده بودند که تألیف قلوب یهودیان به استقبال این قبله حاصل شود و هم استفاده‌ی کمالات انبیای بنی‌اسرائیل و انوار ایشان مستمر و باقی‌ماند چون از متابعت یهودیان مأیوس شدند و آن استفاده هم به کمال رسید بالضرور وجوه ترجیح این قبله را که کعبه است در نظر ایشان جلوه‌گر ساختند تا بالطبع بحسب استعداد خود خواهان استقبال به آن سمت گشتند.

دوم آنکه: آن حضرت ﷺ در عین ایام استقبال بیت المقدس راضی به استقبال کعبه باشند اما بنابر ضرورت تألیف قلوب یهود و ابقای اثر لحوق به ارواح انبیاء عليهم السلام که در شب معراج اتفاق افتاده بود این استقبال را به بیت المقدس اختیار فرموده باشند چنانچه کسی که از مکانی نیک به مکانی دیگر که آن قدر نیک نمی‌باشد بنابر مصلحتی و استفاده‌ی کمال، انتقال می‌کند و راضی به همان مکان اول می‌باشد.

سؤال دوم آنکه:

از روی نص قرآنی که در این مقام پنج جا مقرر واقع شده صریح معلوم می‌شود که قبله‌ی نماز، مسجدالحرام است بتمامه نه کعبه فقط، حال آنکه اجماع تمام امت بر این است که قبله کعبه است و بس، نه مسجدالحرام و در احادیث صحیحه نیز همین آمده چنانچه در بخاری به روایت ابن عمر رضي الله عنه موجود است که: (**بَيْنَمَا النَّاس بقباء فِي صَلَاة الصُّبْح إِذْ جَاءَهُم آتٍ فَقَالَ إِن رَسُول الله ﷺ قد أنزل عَلَيْهِ اللَّيْلَة الْقُرْآن وَقد أَمر أَن يسْتَقْبل الْكَعْبَة فاستقبلوها وَكَانَت وجوههم إِلَى الشَّام فاستداروا إِلَى الْكَعْبَة.**)[1]

---

۱ - البخاري ۱ / ۴۲۴ في الصلاة، باب ما جاء في القبلة، و ۸ / ۱۳۱ في التفسير، باب قول الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْنَا

و نیـز در صحیحین بروایت ابن عباس ﷺ آمده: أخبرني أُسـامةُ بـن زيد: (أنَّ النبيَّ ﷺ لَمَّا دخَـلَ البَيْـت دعَا في نَواحيه كلِّها، ولم يُصَلِّ فيه حتى خَـرَجَ منه، فلما خَرَجَ ركع ركْعتَيْنِ في قُبُل البَيْت، وقال: هذه القِبْلَةُ.)[1]

و سوای این، اخبار متواتره در کتب احادیث موجوداند که تحویل قبله به کعبه شد بلکه از روایت ابن عمر ﷺ و دیگر روایات معلوم می‌شود که امر به استقبال کعبه در قرآن است حال آنکه این آیت بر استقبال مسجد الحرام دلالت می‌کند پس آن قرآن که دلالت بر تحویل قبله بسوی کعبه می‌کند، کجا است؟

جوابش آنکه در عین تفسیر گذشت که لفظ ﴿شَطْرَهُ﴾ در اینجا به معنی «مثل» است و عربان چنانچه لفظ «نحو» را بجای «مثل» استعمال می‌کنند و در اصل موضوع برای جانب است، همچنان لفظ ﴿شَطْرَهُ﴾ را که در اصل موضوع برای پاره‌ی از شئ است بمعنی «جهت» و «جانب» و بمعنی «مثل» و «طور» نیز استعمال می‌کنند اینجا موافق همان استعمال وارد شده، پس مراد تولیت بسوی کعبه است و لفظ ﴿إِلَى الْكَعْبَةِ﴾ را که صله تولیت بود به قرینه ﴿قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ حذف فرموده‌اند و غرض از آوردن ﴿شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ آن است که صفوف طویله را باید که در محاذات کعبه دور زده، استاده شوند؛ چنانچه مسجد الحرام بر دور وی است نه بر خطوط مستقیمه که در آن صورت از محاذات کعبه خارج خواهند شد.

و قرائنی که دلالت بر تحویل قبله بسوی کعبه می‌کند لفظ ﴿قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ است به انضمام ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ چه بالقطع معلوم است که مرغوب و مرضی آن حضرت ﷺ استقبال کعبه بود نه استقبال مسجد الحرام و اگر لفظ ﴿شَطْرَهُ﴾ «جانب»

الْقِبْلَةَ... ﴾، وباب ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾، وباب ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ ﴾، وباب ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ ﴾، وفي خبر الواحد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، ومسلم رقم (٥٢٦) في المساجد، باب تحويل القبلة، ومالك ١ / ١٩٥ في القبلة، باب ما جاء في القبلة، والترمذي رقم (٣٤١) في الصلاة، باب ما جاء في ابتداء القبلة، والنسائي ٢ / ٦١ في القبلة، باب استبانة الخطأ بعد الاجتهاد.

١ - أخرجه: البخاري في الصحيح ١ / ٥٠١، كتاب الصلاة (٨)، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ (البقره: ١٢٥) (٣٠)، الحديث (٣٩٨). وأخرجه مسلم عن ابن عباس عن أسامة بن زيد ﷺ في الصحيح ٢ / ٩٦٨، كتاب الحج (١٥)، باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره (٦٨)، الحديث (٣٩٥ / ١٣٣٠).

و «جهت» که متعارف است گردانیم گوئیم که مراد از جانب مسجد الحرام آن جانب است که مسجد الحرام به آن جانب روی توجه دارد و آن جانب نیست مگر کعبه.

آمدیم برآنکه جانب کعبه را به این رنگ چرا در معرض بیان آوردند و صریح چرا نفرمودند که «الی الکعبة» او «جانب الکعبة»؟

پس وجهش آن است که لفظ مسجد به ادنی التفات ذهن دلالت برآن می‌کند که او محل سجود است نه محل استقبال پس لابد جهت استقبال هم در آن مسجد مرعی خواهد بود و الا مسجد نباشد همان جهت استقبال، جانب آن مسجد است. پس این عبارت کنایه لطیف شد از جانب کعبه «والکنایة ابلغ من التصریح» و در سلوک این طریق کنائی در این مقام نکته‌ایست و آن اشعار است به برهان استقبال کعبه، گویا چنین فرمودند که مسجد الحرام به اقرار اهل کتاب مسجد مبارک و ذی حرمت است و از وقت حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام برای ادای نماز و سجود مبنی گشته؛ جانب سجود آن مسجد را به بینید که به کدام سمت می‌افتد همان جانب را قبله خود گردانید و لهذا بار بار همین کنایه را در این مقام که مقام احتجاج با اهل کتاب است استعمال فرموده‌اند و از صریح لفظ کعبه سکوت فرموده، صحابه‌ی کبار رضی الله عنهم که رمزشناس وحی و قرآن بودند این کنایه را بهتر از صریح فهمیده صاف گفتند که **(قَدْ أُنزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ.)**[1]

و دیگر مفسرین در جواب این سؤال مختلف‌اند در شرح السنة می‌گوید که: از ابن عباس رضی الله عنهما روایت آمده که: **(الْبَيْتُ قِبْلَةٌ لأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدُ قِبْلَةٌ لأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمُ قِبْلَةُ أَهْلِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ.)**[2] و قول امام مالک همین است.

لیکن براین جواب متوجه می‌شود که چون آن حضرت ﷺ در آن وقت که آیه تحویل نازل شد در مدینه منوره بودند پس موافق این جواب باید که ایشان را متوجه بسوی حرم می‌فرمودند نه به مسجد؟.

---

۱ - رواه البخاري: في التفسير - باب: ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية: ۸ / ۱۷۴. ومسلم: في المساجد ومواضع الصلاة - باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة: برقم (۵۲۶) ۱ / ۳۷۵. والمصنف في شرح السنة: ۲ / ۳۲۳-۳۲۴.

۲ - شرح السنة (۲ / ۳۳۰).

و اکثر متأخرین به آن رفته‌اند که مراد از مسجدالحرام در این مقام کعبه است به دلیل احادیث متواتره و اجماع امت و این اراده را دو طریق است:

اول آنکه: از قبیل اطلاق کُل بر جزو باشد که علاقه مشهوره مجاز است.

دوم آنکه: مراد از مسجد جهت سجود باشد نه محل سجود و نه معنی شرعی مسجد.

و بر تقدیر اول نکته در اختیار این مجاز بر حقیقت آن است که اشاره باشد به مراعات جهت کعبه که در حالت بُعد از کعبه کفایت می‌کند و مراعات عین کعبه دوران را ضروری نیست و همین است مذهب امام اعظم رحمه الله و یک قول از اقوال امام شافعی رحمه الله و دلایل بسیار براین مذهب قایم‌اند زیرا که در استقبال عین کعبه دوران را حرج عظیم است و بالقطع معلوم است که در وقت تحویل مردم قبا دیگر مساجد بی‌تامل به جهت کعبه رو آوردند خصوصا کسانی را که خبر در وقت نماز صبح رسید و آن وقت وقت تاریکی بود در اثنای نماز در آن حالت تشخیص عین کعبه چه قسم متصور بود و آن حضرت ﷺ بر آن مردم انکار نفرمودند و به فساد نماز آنها حکم نکردند.

و هر که در سیر صحابه و تابعین رضی الله عنهم در غزوات و لشکرها تامل کند بلاشبه بداند که اکتفا بر استقبال جهت کعبه نزد ایشان کافی بود هرگز قصد عین کعبه نمی‌کردند زیرا که تشخیص عین کعبه بدون استعانت به دلایل هندسیه نمی‌توان کرد و آنها نه این دلایل را می‌دانستند و نه آموختن آن دلایل فرض می‌دانستند و هر چند تشخیص عین کعبه دوران را هم چندان بعید نیست زیرا که هردو نقطه که در آسمان و زمین فرض کرده شود خط و اصل در میان آنها به استعانت دلایل هندسیه می‌توان برآورد.

و در معنی استقبال عین کعبه نزد شافعی رحمه الله همین است که سجده‌ی مصلی بر قوسی واقع شود از دائره‌ی عظیمه‌ی ارضیه که هم به هردو قدم او می‌گذرد و هم بر محل سجود او و هم بر وسط کعبه به شرطی که این قوس اقل از نصف دائره باشد و معرفت این قدر به دائره‌ی هندسیه و دیگر طریق این کار نمی‌تواند شد.

لیکن معلوم است که صحابه و تابعین رضی الله عنهم اصلا ملتفت به این تفتیش و تحقیق نبوده‌اند و نومسلمانان عرب و عجم خصوصاً بدویان را تکلیف معرفت این طریق و امثال آن نداده.

بیان علامات تشخیص قبله

آری تشخیص قبله به علامات در میان آنها رایج بود و علامات را سه قسم نوشته‌اند: اول ارضی، دوم هوائی، سوم آسمانی. اما علامات زمینی مثل کوهها و نهرها و شهرها و دیه‌ها. و علامات هوائی مثل ریاح مختلفة الجهات در ضبط نمی‌آیند مگر آنکه در راه مسافری کوهی بلند واقع شود و از سابق معلوم دارد که این کوه برراست مستقبل قبله واقع است یا برچپ یا پیش رو یا پس پشت و همچنین در وقت ابتدای سیر از منزل، بادی از شمال یا از جنوب وزیدن آغاز کرده باشد و همان باد در اثنای راه مستمر ماند، البته تشخیص جهت از آن می‌تواند شد.

اما علامات آسمانی پس روزانه می‌باید که قبل از برآمدن از شهر، آفتاب را ملاحظه نماید در وقت زوال که در میان دو ابروی این کس می‌باشد یا برچشم راست یا برچشم چپ یا از محاذات این اعضاء میلانی دارد کم یا زیاده و در بلاد شمالیه که مساکن اهل اسلام بیشتر همان بلاد است آفتاب از این هرسه وضع کمتر تجاوز می‌کند و همچنین وقت عصر نیز آفتاب را نگاه کند و وقت غروب نیز که برکدام سمت غروب می‌شود یا جانب راست مستقبل یا جانب چپ او یا میلانی به سمت روی او دارد یا بسمت قفای او و همچنین وقت عشا شفق را ملاحظه نماید و وقت صبح طلوع را و در امتیاز مشرق تابستان و مشرق زمستان احتیاط نماید غالب که در سفر از سمت قبله خطا نه کند.

و وقت شب علامت قویه ستاره‌ی جَدْی است که آنرا قطب نامند آنرا در شهر، مستقبل کعبه شده نگاه کند که برقفا می‌ماند یا بردوش راست یا بردوش چپ در بلاد شمالیه از مکه و بخلاف این اوضاع در بلاد جنوبیه از مکه.

و چون این علامات را یاد داشت موافق آن، در راه استدلال کند و اگر راهی دراز قطع کرده باشد که بسبب بُعد مسافت اوضاع آسمانی متبدل شده باشند پس باید که هرگاه در شهری وارد شود طلوع و غروب و قطب آن شهر را ملاحظه نماید یا از اهل دانش آن شهر تحقیق کند یا محراب مسجد جامع آن شهر را نگاه کند و آینده برآن عمل نماید لیکن ظاهر است که این همه علامات در تشخیص عین کعبه کفایت نمی‌کند و بدون استعانت به دلائل هندسیه یقین حاصل نمی‌گردد اگر تکلیف معرفت عین کعبه هرمصلی را داده شود

حرجی عظیم لاحق می‌گردد که مثل آن در شرع وارد نشده.

سؤال سوم آنکه:

لفظ ﴿قَدْ﴾ در عرب به معنی تقلیل است و معنی تقلیل در اینجا درست نمی‌شود زیرا که دیدن خدای تعالی گردش روی پیغمبر را همیشه بود نه گاه گاه؟

جوابش آنکه: در عین تفسیر گذشت که معنی تقلیل در اینجا درست است نظر به قلت وقوع مرئی نه نظر به قلت رؤیت و چون چیز فی نفسه کم واقع شود، در نظر هم کم خواهد آمد و ظاهر است که گردش روی آن حضرت ﷺ دایمی و اکثری نبود بلکه گاه گاه بود پس در اینجا در استعمال لفظ ﴿قَدْ﴾ حاجت تکلفی نیست.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند که ﴿قَدْ﴾ در اینجا بمعنی کثرت است و چنانچه «رُبَّ» را که در اصل بمعنی تقلیل است برای تکثیر استعمال می‌کنند همچنین ﴿قَدْ﴾ را نیز بمعنی تکثیر استعمال می‌کنند به دلیل قول شاعر:

بیت:

قَدْ أَتْرُكُ الْقِرْنَ مُصْفَرًّا أَنَامِلُهُ كَأَنَّ أَثْوَابَهُ مُجَّتْ بِفِرْصَادِ[1]

و بعضی از ایشان گفته‌اند که ﴿قَدْ﴾ در اینجا بمعنی تحقیق است مثل ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ گویا مضارع را حکم ماضی داده‌اند.[2]

سؤال چهارم آنکه:

استقبال قبله به تمام بدن فرض است حتی که سر انگشتان را نیز در حالت سجده و قعده به همان سمت متوجه باید داشت و در این آیت فقط چهره را که مدلول وجه است چرا ذکر فرمودند؟

جوابش آنکه: متوجه کردن چهره به طرفی مستلزم متوجه کردن تمام بدن است به آن طرف و نیز چون چهره اشرف اعضای انسانی است و متوجه کردن آن به سمت قبله معلوم

۱- البيت لعبيد بن الأبرص وهو في الكتاب لسيبويه (۴ / ۲۲۴)، البحر المحيط (۴ / ۱۱۰)، الخزانة (۴ / ۵۰۲)، الدر المصون (۱ / ۴۱۲). واصفرار الأنامل هنا كناية عن الموت. والفرصاد: ماء التوت، أي من الدم.

۲- غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۲۶).

شد دیگر اعضا را به قیاس اولیٰ توجه به آن سمت مفهوم گردید. آری قفا و پشت و اعقاب جمیع اعضا را به آن سمت متوجه کردن با وصف متوجه کردن چهره ممکن نیست، لهذا ساقط گشت. بلکه معنی توجه منحصر در تولیت همین طرف بدن است که در جهت چهره واقع است و اصل در این باب چهره است و دیگر اعضا تابع او و از این است که رو و پشت جمیع اعضا را در عرف و لغت به روی و پشت چهره اعتبار می‌کنند و به لفظ روی و پشت تعبیر می‌نمایند.

سؤال پنجم آنکه:

در این آیت مطلق گردانیدن رو را بجانب مسجد الحرام فرموده‌اند معلوم نیست که در کدام کدام حالت مراد هست؟

جوابش آنکه: در فهم مراد در امثال این مخاطبات قرائن حالیه و قالیه کفایت می‌کنند حاجت بتصریح نیست چه ظاهر است که قیل و قال در مقدمه قبله بود و قبله را مقابل رو گردانیدن در وقت نماز واجب است نه در غیر نماز. آری در حالات دیگر رو به آن سمت کردن مستحب و مندوب است و در طاعت داخل، مثل حالت نوم و حالت قراءة قرآن و حالت ذکر و حالت دعا و حالت ذبح قربانی بلکه در وقت نشستن، مطلقا رو به قبله نشستن مستحب است بدلیل حدیث صحیح که: (خَيْرُ الْمَجَالِسِ ما اسْتُقْبِلَ بِهِ الْقِبْلَةُ)[1] و در نماز هم استقبال قبله تفصیلی دارد اگر نماز فرض است پس استقبال قبله در آن فرض است در هر حالت مگر در حالت خوف و اگر نماز فرض نیست پس استقبال در آن نیز فرض است لیکن در حضر و در سفر بیرون شهر استقبال قبله ضرور نیست سواره نماز گزاردن غیر فرض و وتر به هر سمت که رو باشد جایز است بدلیل روایت عبدالله بن عمر ﷺ که در بخاری و مسلم موجود است: (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فِي السَّفَرِ عَلَى رَاحِلَتِهِ، حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ»)[2] «آن

---

۱ - رواه أبو نعیم في ذكر أخبار أصبهان (۲ / ۷۴، ۳۴۴)، أخرجه الخرائطی فی مکارم الأخلاق (ص ۲۴۴، رقم ۷۴۹). وأخرجه أیضا: الطبرانی فی الأوسط (۸/ ۱۸۹، رقم ۸۳۶۱)، قال الهیثمی (۸/ ۵۹): فیه حمزة بن أبی حمزة، وهو متروك. وأورده ابن عدی (۲/ ۳۷۶ ترجمة ۵۰۲ حمزة بن أبی حمزة النصیبی).

۲ - أخرجه: البخاري في الصحيح ۲ / ۴۸۹، كتاب الوتر (۱۴)، باب الوتر في السفر (۶)، الحديث (۱۰۰۰)، وأخرجه مسلم في الصحيح ۱/ ۴۸۷ كتاب صلاة المسافرين. . . (۶)، باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث تَوَجَّهَت (۴)، الحديث (۳۷ - ۳۸ / ۷۰۰).

حضرت نماز نفل می‌گزاردند بر سواری خود به هر سمت که آن سواری متوجه می‌شد.»

و نزد امام شافعی رحمه‌الله پیاده را نیز در سفر در حالت رفتن غیر از نماز فرض گزاردن بهر سمت که راه او باشد، جایز است.

و نزد امام اعظم و امام احمد رحمه‌الله پیاده را این نوع نماز جایز نیست و اگر در سفر در جائی واقع شود که سمت قبله معلوم نباشد پس او می‌باید که از معتبری بپرسد به گفته او عمل نماید و اگر معتبری موجود نباشد به علامات و قرائن اندیشه کرده سمت قبله را در ذهن خود مشخص سازد و به آن سمت نماز گزارد.

ثانیا اگر معلوم شود که آن سمت طرف قبله نبود نماز او درست شد قضا نمی‌آید زیرا که قبله در حق او همان جهت است که در ذهن او قرار یافت.[1]

و هرگاه ثابت شد که اهل کتاب حقیقت استقبال کعبه را می‌دانند دیده و دانسته حق‌پوشی می‌کنند پس توقع متابعت این قبله از ایشان نباید داشت و دل را بموافقت ایشان متعلق نباید کرد.

﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَـٰبَ﴾ «و اگر بیاری نزد کسانی که کتاب داده شده‌اند بر حقیقت قبله خود.»

﴿بِكُلِّ ءَايَةٍ﴾ «هر دلیلی و نشانه را.» که ممکن است چنانچه پاره‌ی از آن دلائل و نشانها گذشت و عمده‌ی آنها این است که ایشان را از دانستن حقیقت این قبله خبر دادی حالانکه ایشان در کتمان این سحر نهایت مبالغه می‌کنند و به کسی نشان نمی‌دهند چه جای آنکه مرد اُمّی را به کتابهای ایشان اطلاع حاصل شود لیکن ایشان با وصف این همه اعجاز تو ﴿مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ «البته متابعت نخواهند کرد قبله ترا.» زیرا که اراده ایشان آن است که ترا تابع خود گردانند نه خود تابع تو شوند.

﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ «و نیستی تو تابع شونده‌ی قبله ایشان را هیچگاه.» زیرا که حالا قبله تو به سمت کعبه قرار یافت و هرگز منسوخ نخواهد شد و اگر بالفرض احتمال نسخ هم می‌بود باز هم متابعت تو قبله ایشان را چه قسم متصور می‌گشت زیرا که اینها بر یک قبله متفق نیستند یهودیان صخره‌ی بیت المقدس را قبله خود می‌سازند و نصاری مکان شرقی

۱- ینظر تمام البحث في: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۲۴-۴۳۰).

بیت المقدس را که جای نفخ روح عیسوی بود قبله می‌سازند.

﴿وَمَا بَعۡضُهُم بِتَابِعٖ قِبۡلَةَ بَعۡضٖ﴾ «و نیستند بعض ایشان که یهودیان باشند تابع قبله بعض دیگر.» که نصاری باشند.

پس متابعت توقبله‌ی ایشان را با وجود اختلاف ایشان در قبله از قبیل متابعت نقیضین است که نزد هرعاقل محال است و اگر اینها در وجه اختلاف قبله‌ی خود گویند که اول حکم الهی به استقبال صخره آمده بود باز بعد از تولد حضرت عیسی و نزول روح مبارک ایشان در این عالم آن مکان که منفخ روح ایشان بود، به حکم الهی قبله شد؟

گوئیم که پس چه مستبعد است که حالا حکم الهی به قبله گردانیدن مکان دیگر ورای این هردو مکان آمده باشد و این هردو حکم منسوخ شده باشند و چون منسوخ شود، دیگر دلیل نمی‌ماند که اتباع او توان کرد بلکه حکم هوای نفسانی و خواهش دلی می‌گیرد که اتباع آن در مقدمات دین حرام است.

﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم﴾ «و اگر بفرض محال تو -که افضل مخلوقاتی و معصوم از گناهی- پیروی کنی خواهش‌های نفسانی ایشان را.» که بزعم خود آنها را احکام الهی می‌دانند.

﴿مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ﴾ «بعد از آنکه آمده است پیش تو علم یقینی.» از راه وحی با آنکه قبله‌ی ایشان منسوخ شد به قبله‌ی دیگر که کامل‌تر از آنها است.

﴿إِنَّكَ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٤٥﴾ «به تحقیق تو -بر آن تقدیر محال- البته از ظالمان باشی.»

زیرا که ادنی را براعلی ترجیح داده مخالفت امر الهی نمائی و ظالم شدن تو محال است پس تابع شدن تو نیز محال است.

باقی‌ماند در اینجا دو سؤال جواب طلب

اول آن است که: بعضی از یهودیان بلاشبهه تابع قبله‌ی پیغمبر ما شده‌اند مثل عبدالله بن سلام ﵁ و همچنین بعضی از نصاریٰ مثل نجاشی و ذِی مِخۡبَر[1] پس مضمون این آیت که ﴿مَا تَبِعُوا قِبۡلَتَكَ﴾ چه قسم راست آید؟

جوابش آنکه: مراد تبعیت جمیع اهل کتاب است زیرا که لفظ ﴿ٱلَّذِينَ﴾ از الفاظ عموم است و آنچه واقع شده است تبعیت بعضی از افراد و بعضی اشخاص از آنها است که

---

۱ - ذِي مِخۡبَرٍ بِكَسۡرِ الۡمِيمِ وَسُكُونِ الۡمُعۡجَمَةِ وَفَتۡحِ الۡمُوَحَّدَةِ بَعۡدَهُمَا رَاءٌ - وَهُوَ ابۡنُ أَخِي النَّجَاشِيِّ -.

منافی سلب اتباع جمیع نیست.

و بعضی از مفسرین گفته‌اند که مراد از ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ خاص علمای اهل کتاب‌اند و کسی از علمای اهل کتاب بعد از نزول این آیت تابع این قبله نشده، عبدالله بن سلام ﷺ و نجاشی و غیرهما قبل از نزول این آیت اسلام آورده بودند.

و اصح در جواب آن است که مراد از تبعیت قبله، توجه به سمت کعبه است بالاستقلال نه در ضمن قبول اسلام، و توجه به کعبه با وجود ثبوت حقیقت آن نزد اهل کتاب از کسی از آنها واقع نشده حالانکه محتمل بود که گاهی در نماز خود به این قبله هم متوجه شوند زیرا که قبله‌ی ابراهیم و اسماعیل و دیگر انبیای ما تقدم ﷺ بوده است و عظمت او مسلم الثبوت.[1]

دوم آنکه: وجه اختیار صیغه جمع در ﴿أَهْوَاءَهُمْ﴾ چیست، حال آنکه خواهش دلی ایشان یک چیز بود که عبارت از استقبال قبله‌ی ایشان است در نماز؟

جوابش آنکه: سابق گذشت که دو فرقه‌ی اهل کتاب با هم در قبله مختلف بودند و خواهش دلی هریک استقبال قبله‌ی خود بود پس در خواهش ایشان تعدّد واقع شد و صیغه جمع که اکثر برای ما فوق الواحد مستعمل می‌شود صحیح الاستعمال گشت. و نیز طلب به اعتبار کثرت طالبان متعدد می‌باشد.

و نیز توجه بسوی قبله‌ی ایشان اگرچه یک هوا است لیکن به اعتبار مراتب و افراد، آن هواها مختلف است و نیز نماز گزاردن به قبله متضمن چند مطلب ایشان است:

اول: برگشتن از قبله‌ی کامل خود، دوم: در معرفت سمت قبله‌ی ایشان از ایشان پرسیدن و ایشان را مشارالیه ساختن، سوم: توجه کردن در نماز جانب آن، چهارم: خود را محل طعن و طنز ایشان ساختن تا توانند گفت که رکن اعظم دین ایشان که نماز است بدون متابعت ما تمام نمی‌شود و نیز نماز گزاردن به قبله‌ی ایشان در معنی این آیت متعین نیست مگر به جهت ورود آن در مقدمه‌ی قبله (**والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد**) پس لفظ اهواء شامل جمیع معتقدات کفار است خواه در مقدمه‌ی قبله باشد خواه در غیر آن.

و دیگر مباحث این آیت در تفسیر ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا

---

۱ - ینظر: «المحرر الوجیز» ۲ / ۱۷، «التفسیر الکبیر» ۴ / ۱۲۵، «البحر المحیط» ۱ / ۴۳۱.

﴿لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ سابق گذشت حاجت تکرار نیست.

و اگر بخاطر تو بگذرد که اگر قبله‌ی من به سمت کعبه قرار یافت پس باید که اهل کتاب نیز این معنی را باور کنند و یقین نمایند و باربار آروزی نسخ این قبله و توجه‌ی من بسوی قبله‌ی ایشان که منسوخ شده نکنند و نگویند که «لوعاد الی قبلتنا لکنا نرجوا ان یکون صاحبنا الذی ننتظره» تا مردم دیگر را در ثبوت این قبله و بودن من آن پیغمبر موعود در آخر زمان منعوت در کتب سابقین التباس و اشتباه نیفتد. پس بدانکه ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ «کسانی که داده‌ایم ایشان را کتاب.» خواه یهودیان باشند خواه نصرانیان ﴿يَعْرِفُونَهُۥ﴾ «می‌شناسند این مقدمه را.» که اتباع تو قبله ایشان را بعد از منسوخ شدن متصور نیست و نخواهد شد و آنکه پیغمبر موعود در آخر زمان منعوت در کتب ایشان توئی و قبله‌ی آن پیغمبر کعبه خواهد بود نه بیت المقدس.

و این شناخت ایشان از آن قبیل نیست که متفرع بر دیدن معجزات و خوارق عادات می‌شود و در آن سایر انفاس شریکند و حاصل آن شناخت غیر از علم نبوت تو چیز دیگر نباشد بلکه این شناخت ایشان از قبیل شناخت اشخاص است که عبارت از تمییز اشخاص به مشخصات آنها است از نسب و قبیله و مولد و مسکن و چهره و رنگ و وضع و آئین و قد وقامت زیرا که این همه مشخصات ترا از کتب خود قبل از وجود تو یاد دارند و چون در عالم وجود آمدی ایشان از صفات و حلیه و شمایل و جمیع مشخصات معلومه سابقه‌ی خود را در تو یافته ترا شناختند که این همان شخص موعود است که در کتب خود دیده بودیم.

﴿كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ «چنانچه می شناسند پسران خود را.» از میان پسران دیگران اگر چه در قد و قامت و اکثر امورها اطفال دیگر شریک می‌باشند اما ایشان را پسران خود با پسران دیگران اصلا مشتبه نمی‌شوند لیکن در اظهار این مقدمه مختلف‌اند و برخی از ایشان از راه حق‌پرستی اظهار هم می‌کنند.

﴿وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ﴾ «و بتحقیق فریقی بسیار از ایشان.»

﴿لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (۱۴۶) «البته می‌پوشند حق را دیده و دانسته.» لیکن حق واقعی بپوشیدن ایشان پوشیده نمی‌ماند زیرا که ﴿ٱلْحَقُّ﴾ «حق همان است.» که نازل می‌شود،

﴿مِن رَّبِّكَ﴾ «از پروردگار تو.»

خواه دانایان کتب سابقه موافق آن اظهار کنند یا نه کنند چه اصل سند حق منتهی به پروردگار تواست ایشان را هم اگرحقی معلوم شده است از کتب آلهیه معلوم شده که به انبیای پیشین نازل شده بود نه به افکار عقلیه‌ی خود پس هرگاه برتوبلاواسطه نزول کتاب الهی شد و حق صریح ترا معلوم گردید.

﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ «پس مباش از شک کنندگان.» به سبب این شبهه که دانایان کتابهای پیشین مخالف این وحی می‌گویند زیرا که وحی قطعی محل اشتباه نمی‌باشد که مخالفت و موافقت علمای وحی سابق را برای امداد و مساعدت آن طلب باید کرد. آری این طلب در کشف اولیاء و الهام صلحا ضرور است که دلیل قطعی نیست بلکه ظنی است و احتمال خطا هم دارد تا وقتی که از علمای وحی موافقت و مخالفت او با وحی تحقیق کرده نشود اطمینان به قبول و رد او نتوان حاصل کرد.

باقی ماند در اینجا سؤال چند جواب طلب

سؤال اول آنکه:

لفظ «معرفت» بیشتر در شناخت اشخاص جزئیه به مشخصات و خصوصیات آنها مستعمل می‌شود و لفظ «علم» در دانستن معانی و احکام، و در اینجا چون لفظ «معرفت» استعمال فرموده‌اند چنان معلوم شد که مراد همان شناخت به مشخصات است نه علم به پیغمبری، ووجه این هم در تفسیر گذشت که علم به پیغمبری پیغمبر به مجرد دیدن معجزات حاصل شود و در آن علم اهل کتاب و غیراهل کتاب یکسان‌اند و نیز در مقابله‌ی اهل کتاب، اثبات علم به پیغمبری فقط چندان مفید نیست زیرا که اکثراهل کتاب منکر این قدر نبودند اگر ایشان را انکاری بود همین بود که این پیغمبرآن پیغمبرموعود نیست که ما اوصاف او را در کتب خود دیده‌ایم پس ایشان را الزام به همین معرفت الیق و چسپان است نه بعلم نبوت و پیغمبری.

لیکن در روایات صحیحه آمده که حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق ﷺ از عبدالله بن سلام ﷺ که یکی از احبار عمده یهود بود و بشرف اسلام مشرف شده پرسیدند که شما رسول ما را چه قسم می‌شناسید؟ عبدالله بن سلام ﷺ گفت که من یقین رسالت آنجناب

ﷺ بیشتر از یقین پسربودن پسر خودم دارم زیرا که هیچ وجه مرا در پیغمبری ایشان شکی نیست و در پسربودن پسر خود، شک گنجایش دارد؛ چه احتمال است که مادر او خیانت کرده باشد و نطفه غیر یا ولد غیر را بنام من مقرر کرده! حضرت امیرالمؤمنین سر عبدالله بن سلام رضي الله عنه را بوسیدند و آفرین کردند.[1]

و از این روایت معلوم می‌شود که مراد علم نبوت و پیغمبری آنجناب است نه معرفت شخصی آن عالی قباب ﷺ و بر این مراد وارد می‌شود که علم به پسربودن پسر چندان از علوم قطعیه لایحتمل النقیض نه بود که علم به پیغمبری پیغمبر را در این مقام که مقتضی تاکید قطعیت و عدم احتمال نقیض است به آن تشبیه می‌دادند حل این اشکال که از این روایت ناشی شده چیست؟

جوابش آنکه: مراد از عبدالله بن سلام رضي الله عنه از این مقوله همین بود که ما را از علم به پیغمبری پیغمبر چه باید پرسید که این علم خود ادنیٰ مرتبه ما است و مراد از معرفتی که در این آیت به ما نسبت فرموده‌اند این علم نیست زیرا که این علم اقوی است از علم به پسربودن پسران ما و تشبیه اقویٰ با ضعف نمی‌سزد بلکه ما را از خصوصیات و مشخصات این پیغمبر باید پرسید که عبارت از شناخت است؛ حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق نیز همین معنی را از او شنیده او را بوسه دادند و آفرین کردند پس اشکالی نیست.

سؤال دوم آنکه:

در معرفت حلیه که محل التباس و اشتباه نباشد چنانچه پسران ضرب المثل‌اند همچنان دختران نیز، پس تخصیص ذکر پسران برای چه نکته اختیار فرموده‌اند؟

جوابش آنکه: پسران بسبب درآمدن و برآمدن مشهور و معروف می‌باشند و در صحبت پدران بیشتر می‌مانند و به جهت شرافت ذکورت و مناسبت صورت و سیرت در دلهای پدران نیز جا بسیار می‌دارند پس معرفت آنها اشد و اقوی است در حق پدران از معرفت

---

۱ - أخرجه الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۲۴۶، من حديث ابن عباس، وفيه الكلبي، وينظر «الفتح السماوي» ۱/ ۱۹۵، «الوسيط» للواحدي ۱/ ۲۱۵، وذكره السمرقندي في «بحر العلوم» ۱/ ۱۶۶، والحيري في «الكفاية» ۱/ ۸۲، والسمعاني في «تفسيره» ۲/ ۹۲، والواحدي في «أسباب النزول» ص ۴۷، والبغوي في «تفسيره» ۱/ ۱۶۴، وأورده القرطبي في «تفسيره» بصيغة التمريض ۲/ ۱۴۹. وعزاه ابن حجر في «العجاب» ۱/ ۳۹۹ إلى يحيى بن سلام.

دختران و اگر مساوات هم باشد پس شرافت ذکور است مقتضی ذکر آنها است.

سؤال سوم آنکه:

پیغمبر را از شک نهی فرمودن چه معنی دارد که جناب اوﷺ قابل نیست؟

جوابش آنکه پیغمبران مانند سایرالناس مکلف‌اند و مامور و منهی، و سابق گذشت که عصمت خلقی پیغمبران منافی امر و نهی ابتلائی نیست. پس، قلیل عصیان بودن در نهی؛ در کار نیست آری مکلف بودن درکار است و آن متحقق است، و برهمین قاعده جمیع اوامر و نواهی را که متوجه به پیغمبراند در قرآن مجید باید فهمید و جابجا تکلف نباید کرد مثل: ﴿لَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ﴾ و مثل ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ و جماعه از مفسرین که خواه مخواه از امثال این امر و نهی قابلیت عصیان می‌فهمند می‌گویند که این نهی از باب تعریض است به حال اشخاص که شک داشتند یا خواهند داشت چنانچه در ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ و امثال ذلک مقرر است و حاصلش آنکه متوجه کردن این قسم امر و نهی به پیغمبران برای شنوانیدن دیگران است چنانچه از ابن عباس رضی الله عنه منقول ست که می‌گفتند: (نزل القران علی اسلوب إِيَّاكِ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةُ)[1]

و بهرحال مدعا آن است که بعد از وضوح حق بدلایل قطعیه از مخالفت و موافقت کسی نباید اندیشید و در پی حصول اتفاق بریک رای و بریک آئین نه باید افتاد که این اتفاق در نوع انسانی که مخلوق برای اختلاف است محال است.

و اگر تأمل کنید در توجه معنوی و صوری افراد انسانی، اختلاف عظیم یابید بحدی که هر هر فرد از این نوع هم در ظاهر و هم در باطن بجهتی دیگر متوجه است.

﴿وَلِكُلٍّ﴾ «و برای هر کس و هر فرقه و هر ملک و هر اقلیم.»

﴿وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ «جهتی است که او روی خود را به آن سو دارد.»

اما در باطن پس کسی را رو بسوی اسلام است و کسی را رو بسوی کفر و کسی به دیر و کنشت می‌رود و کسی به مسجد و مدرسه و کسی دل به مال و دستگاه می بندد و کسی به حشمت و جاه و کسی چشم برزنان زیبا دوخته است و کسی دیده بر فرزندان رعنا و کسی

---

۱ - المثل یضرب لمن یتکلم بکلام ویقصد به شیئًا آخر، انظر: «مجمع الأمثال» ۱/ ۸۳، «جمهرة الأمثال البغدادية» ۱/ ۵۵۶.

را دل در عبادت خدا مصروف است و کسی به متابعت هوا مشغوف.

مصرع: «هر قوم راست راهی دینی و قبله گاهی.»

و اما در ظاهر پس کسی بتان را قبله‌ی خود ساخته و کسی ستاره و آفتاب را و کسی عنصر آتش را و کسی دریای گنگ را و کسی درخت تلسی و پیپل را و کسی کوه سوالک را و کسی قبور اولیاء را و کسی تهان‌های شهیدان و جنیان را و کسی به حکم شریعت حقه کعبه و بیت المقدس را باز در توجه کنندگان بیت المقدس نیز اختلافی است یهودیان صخره را استقبال می‌کنند و نصاری مکان شرقی را و در توجه کنندگان کعبه نیز اختلافی است نهایت عظیم، کسانی که در عین مسجد الحرام برای نماز استاده می‌شوند با هم اختلافی دارند که هرگز جهت یک نماز گزارنده با جهت نماز گزارنده‌ی دیگر متفق و متحد نمی‌شود هر کس نقطه‌ی جداگانه را از کعبه استقبال می‌کند و کسانی که در بیرون مسجدالحرام واقع‌اند، اختلاف ایشان تابع اختلاف جهات بلدان و اقالیم خود است؛ اهل روم و شام و مدینه منوره به سمت جنوب متوجه می‌شوند و اهل یمن و عدن و جزایر به سمت شمال، و اهل عراق و فارس و هند و سند به سمت مغرب، و اهل جده و مغرب و حبشه به سمت مشرق، و اهل این بلدان نیز در توجه به عین این جهات فیمابین جهتین مائل به یکی ازین چهار جهت مختلف‌اند پس با وجود این اختلاف فاحش که در توجه ظاهر به یک قبله رو داده اتفاق جمیع عالم در توجه‌ی ظاهر و باطن چه امکان دارد پس واجب آن است که از این خیال بگذرید و کاری که مقصود بالذّات است از دست ندهید.

﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾ «پس با هم پیشی گیرید در نیکی‌های اصلی.» که بالذات نیکی دارند و وسیله نیکی‌هائی دیگر نیستند مثل نماز و روزه و ذکر و تلاوت و احسان به خلق و مواسات فقرا و تفقد حال غربا و محبت پروردگار و مبغوض داشتن مقتضیات شهوت و غضب نه مثل استقبال قبله که فی حدذاته مقصود نیست بلکه برای تصحیح توجه در عبادات بدنی قرار یافته و مثل تطهیر جامه و بدن برای نماز و مثل زیارت قبور برای یاد دهانیدن آخرت و دل برداشته شدن از دنیا و مثل نعت‌خوانی و مناقب‌خوانی برای تأثیر محبت صلحا تا بر روش آنها سلوک کرده آید مستحسن است و مثل شدّ و مدّ در ذکر و تلاوت که برای افزایش کیفیت شوق ملحوظ است.

و اگر شما را در اختلاف جهات قبله اندیشه آن است که چون اتفاق همه مردم بر یک جهت نباشد غرضی که از تعیین قبله است یعنی تعاکس انوار عبادات جمیع خلایق حاصل نشود پس از این ممر نیز اندیشه مکنید که غرض اصلی قبول عبادت در بارگاه خداوندی است و سرخ‌رو شدن به حضور رب العالمین در روز حشر و نشر که همه عابدان وعبادات‌های ایشان در آن روز عرض خواهند شد و در این عرض اختلاف جهات عبادات خلل نمی‌اندازد زیرا که ﴿أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ﴾ «هرجا که خواهید بود.» در مشرق یا در مغرب یا در عبادت یا در بطالت و در اسلام یا در کفر و در طاعت یا در معصیت ﴿يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا﴾ «خواهند آورد شما را او تعالی یکجا.»

در محشر و در آن وقت انوار عبادات جمیع عابدان متعاکس خواهد گشت و ناقص به انضمام کامل منجر خواهد شد و همین است معنی شفاعت و همچنین اثر کفر و بطالت نیز بسبب اجتماع پیشوایان و تابعان تضاعف خواهد پذیرفت و هر همه را در یکجا جمع کردن با وجود اختلاف مقابر و مدافن و منازل و مساکن جهانیان نسبت بقدرت او تعالی سهل کاری است زیرا که ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ «خدای تعالی بر هر چیز قادر است.» می‌تواند که عبادات مختلفة الجهات را که به امر او واقع می‌شوند حکم عبادت واحده داده آثار همه را در یک فرد جمع نماید و ترقی عظیم بخشد.

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند

اول آنکه: ﴿وِجۡهَةٌ﴾ را چرا تعلیل نمی‌کنند و مانند «عدة» و «هبة» محذوف‌الفاء نمی‌سازند؟

جوابش آنکه: تعلیل در اصل حق فعل و توابع او است مثل مصدر و مشتقات دیگر، چون ﴿وِجۡهَةٌ﴾ را مصدر اعتبار می‌کنند تعلیل می‌نمایند ﴿جِهَةٌ﴾ می‌گویند و چون آنرا اسم اعتبار می‌کنند برای جهتی که پیش رو است تعلیل نمی‌کنند و لهذا در «ولدة» که جمع ولید است «واو» را با «هاء» باقی گذاشته‌اند و حذف نکرده.

بیان استحباب تاخیر وقت صلاة و تعجیل آن

دوم آنکه: از لفظ ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ امام شافعی رحمه الله استنباط کرده‌اند که نماز را در اول وقت ادا کردن افضل است تا معنی استباق متحقق گردد و پیش از مردم دیگر ادا نماید و مؤید این استنباط است حدیث صحیح نبوی که فرمودند: (يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ لَا تُؤَخِّرْهَا: الصَّلَاةُ إِذَا أَتَتْ، وَالْجِنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ، وَالْأَيِّمُ إذا وجدْتَ لها كُفْوًا)[1] یعنی: ای علی! سه چیز را تاخیر مکن نماز چون وقت او رسد و جنازه چون تیار شود و زن بی‌شوهر چون برای او شوهر مناسب به هم رسد.

لیکن نماز ظهر را در وقت شدت گرما تاخیر کردن مستحب است و همچنین عشا را تا ثلث شب تاخیر مستحب است بدلیل احادیث صحیحه در این باب. و نزد اما اعظم رحمه الله تأخیر نماز از اول وقت بهتر است که موجب کثرت جماعت می‌باشد و ثواب انتظار هم حاصل می‌شود مگر در نماز مغرب که بهر حال تعجیل او بهتر است و نماز ظهر را در غیر موسم گرما نیز تعجیل مستحب است بالجمله بر این قدر خود اجماع امت است که بعد از دخول وقت به یقین، تکاسل از تهیه نماز یا تشاغل بامور دیگر ممنوع است و ظاهراً مدلول استباق خیرات همین قدر است کسی که به انتظار جماعت نشسته است در حکم مصلی است و در امتثال امر «استبقوا» مشغول.[2]

بیان قبلهٔ هر عبادت کنندگان

سوم آنکه: اکثر لفظ ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ﴾ را بر قبله‌های حقّه که پسندیده جناب الهی است حمل نموده‌اند گویند که: قبله‌ی مقربین عرش است، و قبله‌ی روحانین کرسی است، و

---

۱ - أخرجه: أحمد في المسند ۱ / ۱۰۵، في مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه. والترمذي في السنن ۱ / ۳۲۰، کتاب الصلاة (۲)، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل (۱۲۷)، الحديث (۱۷۱). وقال: (حديث غريب حسن). والأيِّم: من لا زوج له رجلًا كان أو امرأة ثيبًا كان أو بكرًا.

۲ - حاشية الطحطاوي على المراقي ص ۹۸، وابن عابدين ۲ / ۱۷۸ ط الأولى، وبدائع الصنائع ۱ / ۱۲۵. للحديث: «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر. . . » أخرجه أبو داود والترمذي واللفظ له وقال: هذا حديث حسن صحيح قال الحافظ ابن حجر في الفتح: رواه أصحاب السنن وصححه غير واحد (سنن أبي داود ۱ / ۲۹۴ ط استانبول، وتحفة الأحوذي ۱ / ۴۷۷ - ۴۷۹ نشر المكتبة السلفية، وفتح الباري ۲ / ۵۵) . ومن غيرهم: بلغة السالك ۱ / ۷۳، والإقناع ۱ / ۳۷۸ - ۳۷۹، والمغني ۱ / ۴۰۵.

قبله‌ی کروبیین بیت المعمور است، و قبله‌ی دعا آسمان است، و قبله‌ی ملائکه ارضی جسد آدم است، و قبله‌ی انبیاء بنی‌اسرائیل بیت المقدس است، و قبله‌ی آدم و ابراهیم و محمد عليهم السلام کعبه معظمه است، و قبله‌ی ارواح سدرة المنتهی است؛ لیکن در این صورت لفظ ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ چسپان نمی‌شود، مگر به همان توجیه که به دعا تحصیل نیکی باید داشت در خصوصیات طرق تعمق نباید نمود زیرا که اتفاق جمیع عابدان در خصوصیات طرق نه ممکن است و نه مطلوب، این قدر باید که طریق عبادت پسندیده و مرضی معبود باشد و به وحی صریح یا غیرصریح تعلق رضا به آن طریق معلوم شده باشد و ازین است که تخصیص یک طریق عبادت و یک اسلوب آن چنانچه در جمیع افراد عابدین مطلوب نداشته‌ایم همچنان در حق هرهر فرد در جمیع اوقات نیز واجب الرعایة نساخته‌ایم.

پس ترا می‌باید که در هرشهر به سمت قبله‌ی آن شهر روی توجه کنی، و بر سمت شهر خود یا مالک خود اصرار نه نمائی و نگوئی که قبله من به این سمت بود از آن برنمی‌گردم.

﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ «و از هرشهر -که برای سفر- بیرون روی.» پس در اثنای راه نیز سمت قبله‌ی آن شهر را التزام مکن بلکه نفس قبله را بی‌تعین جهت ملحوظ دار ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ «پس بگردان روی خود را جانب مسجد الحرام.»

که در حق دوران مانند کعبه است و استقبال آن مسجد که بردور کعبه معظمه است در حق دوران مستلزم استقبال کعبه است که قبله‌ی حقیقی است. آری! اگر شخصی متصل مسجد الحرام واقع شود و جوانب مسجد الحرام در نظر او در محاذات کعبه و عدم محاذات متفاوت ظاهر شوند پس او را استقبال بر جانب مسجد الحرام کفایت نیست بلکه استقبال جانبی که محاذی کعبه باشد او را ضرور است تا از قبله‌ی حقیقی خود منحرف نشود.

﴿وَإِنَّهُ﴾ «و تحقیق این استقبال کعبه بی‌تعیین سمتی و جهتی.» ﴿لَلْحَقُّ﴾ «البته ثابت است غیرمتبدل و غیرمتغیر.» و همین قدر است نازل ﴿مِن رَّبِّكَ﴾ «از پروردگار تو.»

اما تخصیص سمتها و جهت‌ها پس منظور جناب خداوندی نیست بلکه مفوض به اختلاف حالات سفر و حضر و تحول و انتقالات از ملکی به ملکی و اقلیمی به اقلیمی

است

﴿وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ «و نیست خدا غافل از آنچه عمل می‌کنید.»

از هر جهت که استقبال کعبه نمائید نماز شما عندالله صحیح است و ثواب از جناب او بر آن موعود و محتمل است که این جمله برای تخویف و تهدید باشد یعنی و خدای تعالی بی‌خبر نیست از آنچه در زمان آینده عمل خواهید کرد و از راه بدعت یک یک جهت را از جهات کعبه تقسیم خواهید نمود[1] و در ترجیح و تفصیل جهت مختاره‌ی خود هر کس سخنی خواهد آورد، مثلا: حنفیه جهت جنوب را اختیار خواهند کرد و امام ایشان جانب شمال کعبه خواهد استاد و در مقام فخر خواهند گفت که قبله‌ی ما قبله‌ی ابراهیمی است زیرا که آنجناب ﷺ جانب میزاب متوجه می‌شدند، و شافعیه جهت غرب را اختیار خواهند کرد و امام ایشان در شرقی کعبه خواهد استاد و در مقام فخر خواهند گفت که ما استقبال باب کعبه می‌نمائیم و قبله‌ی ما قبله‌ی منصوصه است که ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ و علی هذا القیاس اهل بلدان مختلفه در ترجیح جهات خود همین قسم نکات خواهند برآورد لیکن این همه نکات شعریه است و نزد اهل دین قابل التفات نیست حکم نازل از پروردگار تو همین قدر است که استقبال کعبه را التزام باید نمود و در سفر و حضر و هجرت از شهری به شهری او را از دست نباید داد و چنانچه قبل از این در وقت هجرت که از مکه برآمدی و پشت به کعبه و رو بصخره روانه شدی استقبال کعبه موقوف

---

۱ -وقد ألف جماعة من العلماء رسائل في كراهة ما يفعل في الحرمين الشريفين وغيرهما من تعداد الأئمة والجماعات، وصرحوا بأن الصلاة مع أول إمام أفضل، ومنهم صاحب المنسك المشهور العلامة الشيخ ﵀ السندي تلميذ المحقق ابن الهمام. فقد نقل عنه العلامة الخير الرملي في باب الإمامة أن بعض مشايخنا سنة إحدى وخمسين وخمسمائة أنكر ذلك منهم الشريف الغزنوي، وأن بعض المالكية في سنة خمسين وخمسمائة أفتى بمنع ذلك على المذاهب الأربعة، ونقل عن جماعة من علماء المذاهب إنكار ذلك أيضا اهـ. رد المحتار على الدر المختار (۱ / ۳۷۷) الناشر: دار الفكر- بيروت.

قال الصنعاني: (أحدث فيه بعض ملوك الشراكسة الجهلة الضلال هذه المقامات الأربعة، التي فرقت عبادات العباد، واشتملت على ما لا يحصيه إلا الله عزوجل من الفساد، وفرقت عبادات المسلمين، وصيرتهم كالملل المختلفة في الدين، بدعة قرت بها عين إبليس اللعين، وصيرت المسلمين ضحكة الشياطين، وقد سكت الناس عليها، ووفد علماء الآفاق والأبدال والأقطاب إليها، وشاهدها كل ذي عينين، وسمع بها كل ذي أذنين.) تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد ويليه شرح الصدور في تحريم رفع القبور (ص ۷۸).

کردی و استقبال صخره را اختیار نمودی حالا چنان مکن.[۱]

﴿وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ﴾ «واز هر جا که برآئی.» گواز مکه و در آن وقت پشت بکعبه روانه شدی ﴿فَوَلِّ وَجۡهَكَ﴾ «پس بگردان روی خود را.» در وقت نماز از سمت مقصد خود ﴿شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ «جانب مسجد حرام.» که بردور کعبه معظمه است و در حق بیرونیان مکه حکم کعبه دارد و استقبال او مستلزم استقبال کعبه است و این حکم مخصوص فقط بذات تو نیست بلکه عام است ترا و امتیان ترا و هرگز منسوخ شدنی نیست.

﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ﴾ «و هرجا که باشید شما.» همه خواه پیغمبر و خواه امت و خواه در حضر و خواه در سفر و خواه در راه و صحرا و خواه در منزل و سرای و خواه در خانه و خواه در بازار ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ «پس بگردانید روهای خود را جانب همان مسجد الحرام.» به متابعت پیغمبر خود و هیچ‌گاه مخالف این نکنید.

﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ﴾ «تا نباشد مردمان را.» خواه عربان و خواه یهودیان و خواه نصرانیان ﴿عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ﴾ «بر شما دست آویز الزام.»

زیرا که این همه فرقها در ترک استقبال کعبه به چند وجه الزام می‌دادند بعضی از ایشان می‌گفتند که عجب است از حال این پیغمبر که دعوی اتباع ملت ابراهیمی می‌کند و قبله‌ی ابراهیم را ترک می‌نماید و بعضی از ایشان می‌گفتند این شخص خیلی متعصب است که برای مخالفت قریش، قبله‌ی ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام را نیز گذاشت حالانکه خود هم از اولاد ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام است و معتقد بزرگی آنها پس به استقبال کعبه این وجوه طعن بالکلیه زائل شد و هیچکس را جائی الزام نماند.

﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾ «مگر کسانی که ظلم پیشه‌اند از ایشان.» و از راه عناد و تعصب هر کلام و هر واقعه را بر غیر محل آن حمل می‌نمایند که هنوز از طعن دست‌بردار نخواهند شد بلکه بعضی از ایشان خواهند گفت که این استقبال کعبه از راه حق‌پرستی و اتباع ملت ابراهیمی نیست بلکه به جهت محبت شهر خود و قوم خود و الفت و آئین آبا واجداد خود است. و بعضی از ایشان خواهند گفت که این شخص در کار و بار خود متحیر است گاهی چیزی اختیار می‌کند و گاهی چیزی، بر این استقبال کعبه که حالا اختیار نموده است

---

۱ - الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۲۵۴، والبغوي ۱/ ۱۶۵، والرازي في «تفسیره» ۴/ ۱۴۰.

هیچ اعتماد نیست ظاهر است که عنقریب برمی‌گردد لیکن چون این وجوه طعن ایشان محض مکابره و مخالفت بداهت عقل است.

﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ «پس مترسید از ایشان.» زیرا که از این اقوال بی‌اصل ایشان که صریح تعصب و عناد از آن می‌تراود در صحت دین شما نزد عقلا خللی نمی‌افتد.

﴿وَٱخْشَوْنِي﴾ «و بترسید از من.» در مخالفت فرمان من و ناخشنود کردن من به پاس طعن ایشان و به ترجیح دفع عار بربجا آوردن امر من زیرا که ناخوشنودی من موجب خسران ابدی و هلاک سرمدی است و طعن و عار و ایذائی که از شنیدن این کلمات بیهوده ایشان به شما لاحق می‌گردد چند روزی بیش نیست و با وصف سرعت فنا و زوال اجری و ثوابی عظیم در دنباله دارد، و نیز چون عظمت و جلال من دلهای شما را پُر کند دیگر در دل و چشم شما مخلوقات را قدری و وقعی نماند زیرا که ملاحظه‌ی مخلوقات و پاس آنها از تقصیر در تعظیم خالق ناشی می‌شود چنانچه حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه فرموده‌اند: (**عظم الخالق عندک یصغر المخلوق فی عینک.**)[۱]

سؤالی که نهایت مشکل است

باقی‌ماند در اینجا سؤالی که نهایت مشکل است و قدری کافی از دفع آن در عین تفسیر گذشت.

سؤال آن است که توجه به سمت مسجدالحرام را حق تعالی در این آیات متصله سه بار مذکور فرمود این تکرار را سبب چیست؟

علما در جواب این سؤال چند وجه ذکر کرده‌اند:

اول آنکه: در آیه اول خطاب به ساکنان حرم است و در آیه دوم به ساکنان جزیره‌ی عرب و در آیه‌ی سوم به جمیع اهل زمین. لیکن بر این وجه وارد می‌شود که اضمار این قدر تخصیصات بی‌قرینه، نهایت دور از بلاغت است و نیز خطاب اولا به جناب پیغمبرﷺ است و او در وقت نزول این آیت از ساکنان حرم نبود.

وجه دوم آنکه: تکرار این مضمون، به جهت تعدد استدلال بر صحت آن مضمون است به سه طریق، و قاعده است که هرگاه برای یک مدعا چند دلیل ذکر می‌کنند برای مربوط

---

۱ - موارد الظمآن (۱ / ۵۶۸).

ساختن هر دلیل به آن مدعا تکرار آن مدعا پیش از سوق آن دلیل می‌نمایند پس در مرتبه‌ی اول توجه به سمت مسجد الحرام را به این دلیل ثابت فرموده‌اند که اهل کتاب حقیقت او را می‌دانند و توریت و انجیل بر صحت آن شهادت ناطقه می‌دهند و در مرتبه دوم همین مضمون را به دلیل دیگر ثابت فرموده‌اند که آمدن وحی و پیغمبر آگهی به این حکم است ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ و در مرتبه‌ی سوم همین مضمون را به دلیل دیگر اثبات فرموده‌اند که نظر به غرض تحویل دفع الزام مردم است این تحویل کالواجب بود پس تکرار این مضمون در سه جا مانند تکرار ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ و ﴿فَوَيۡلٌ يَوۡمَئِذٍ لِّلۡمُكَذِّبِينَ﴾ و امثال ذلک است این قدر فرق است که تکرار آن آیات بعد از سوق دلایل در مقام استنتاج و تفریع واقع شده و تکرار این مضمون در مقام دعوی قبل از استدلال.

وجه سوم آنکه: در آیت اول جای توهّم بود که مبادا این تحویل محض برای رضامند ساختن رسول و دلجوئی او واقع شده باشد پس در آیت دوم به تکرار امر بدون اعاده‌ی مضمون ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَا﴾ این وهم را زایل فرمودند و در آیت سوم به بیان غرض این تحویل تشفی تام دادند.

وجه چهارم آنکه: آیت اول برای تعمیم احوال است و آیت دوم برای تعمیم امکنه و آیت سوم برای تعمیم ازمنه تا شبهه نسخ اصلاً نماند.

وجه پنجم آنکه: این واقعه، اول وقائعی بود که نسخ در شریعت ما در آن ظاهر شده پس در این واقعه حاجت به مزید تاکید و تقریر افتاد و حدّ مانع، تاکید آن است که سه بار باشد.[۱]

و بر این وجه وارد می‌کنند که در جمله‌ی مؤکده حرف «واو» نمی‌آید زیرا که مقام فصل نیست و در این جمله حرف «واو» واقع شده است پس می‌باید که تأکید نباشد.

و در جواب می‌گویند که: تأکیدی که به تکریر واقع می‌شود اگر در مؤکَّده حرف «واو» آمده باشد در جمله‌ی مؤکِّده نیز تکرار «واو» باید کرد تا تأکید جمله با تاکید عطف میسر آید و تأکید معطوف و عاطف هر دو متحقق گردد چنانچه در «جاءنی زید و ذهب عمرو و ذهب عمرو» گفته‌اند لیکن هنوز هم در آوردن «واو» در ﴿وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ﴾ که بار اول

۱ - ینظر: «تفسیر البغوي» ۱/ ۱۶۵، «المحرر الوجیز» ۲/ ۲۴.

واقع است سخن باقی است.

و اصح آن است ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ بار اول تاکید ماسبق نیست زیرا که مضمون ما سبق توجه بسمت مسجد الحرام است در مدینه‌ی منوره و دیگر جاهای اقامت، و مضمون ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ توجه به آن سمت است در حالت خروج از شهر و وطن و این هر دو مضمون با هم تغایر کلی دارند که در میان آنها نه عینیت است و نه استلزام. آری ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ که بار دوم واقع شده بلاشبهه تاکید سابق خود است و وجه این تاکید در عین تفسیر گذشت.[1]

و نیز در اینجا بعضی مردم سؤال می‌کنند که قول معاندین را چرا حجت نامیده‌اند حال آنکه بی‌اصل محض است؟

جوابش آنکه تخصیص حجت به دلیلی که مرکب از مقدمات صادقه باشد در مقابله و مغالطه، عرف متأخرین متکلمین است و در عرف کلام الله هر دلیل را خواه مقدمات او صادق باشند یا کاذب حجت نامیده‌اند چنانچه در آیت: ﴿حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ و معنی لغوی نیز موافق همین عرف است زیرا که صاحب شبهه نیز قصد می‌کند که بر خصم خود غلبه نماید و لهذا شبهه‌ی خود را به رنگ صحت در رعایت صورت اشکال و شرائط آنها و تالیف صغریٰ با کبریٰ می‌آرد و قطع نظر از این امور باب تهکم نیز در امثال این مقامات مفتوح است.

و چون از بیان یک غرض از اغراض عمده‌ی این تحویل که دفع شبهات مخالفین بود فارغ شدند حالا در غرض دیگر بیان می‌فرمایند و ارشاد می‌کنند که من این قبله را به تاکید تمام برای شما از آن مقرر کردم که مردم را در حق شما جای طعن نماند.

﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ﴾ «و برای آنکه تمام کنم نعمت خود را بر شما.» زیرا که شما در نماز و عبادت خود متوجه به افضل و اکمل جهات شوید و برکات و انوار مضاعف کسب نمائید.

﴿وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾﴿۱۵۰﴾ «و تا باشد که شما به حقیقت عبادت راه یابید.» زیرا که از توجه جسد خود به مبدأ ترابی آن توجه روح خود را به مبدأ حقیقی تصور نمائید.

---

۱ - «التفسیر الکبیر» (۴ / ۱۱۸ - ۱۱۹) «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۱ / ۴۳۶).

و در حدیث شریف وارد است که آن حضرت ﷺ شخصی را شنیدند که در دعائی خود می‌گفت: (اللّهمَّ إني أسألكَ تمامَ النِّعمَةِ.) فرمودند هیچ می‌دانی که تمام نعمت چیست تمام نعمت دخول بهشت است.[۱]

و از حضرت امیرالمومنین مرتضی علی کرم الله وجهه مروی است که: (تمامُ النِّعْمَةِ الْمَوْت عَلَى الْإِسْلَام.)[۲]

باقی‌ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست که از این آیت معلوم می‌شود که اتمام نعمت بر مسلمانان به مجرد تحویل قبله از بیت المقدس به سمت کعبه واقع شد حال آنکه آیت سوره‌ی مائده که روز عرفه‌ی حجة الوداع نازل گشت دلالت بر آن می‌کند که همان روز اتمام نعمت شد و هوقوله تعالی: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾.

جوابش آنکه: اتمام هر نعمت جدا است اتمام نعمت در مقدمه‌ی قبله در این وقت متحقق شد و اتمام نعمت در مقدمه‌ی جمیع ارکان دین در آن روز، و می‌توان گفت که مراتب اتمام نیز مختلف است پس توجه به جهت کامله فاضله در نماز، نوعی است از اتمام نعمت در مقدمه‌ی عبادت و ادا کردن حج و بیان مناسک، اتمام کامل است؛ و هر دو امر متعلق به کعبه است اما اول مراتب اتمام نعمت توجه بسوی آن بود و آخرین مراتب اتمام نعمت وصول به طواف و زیارت و ادای مناسک متعلقه به آن، و این اتمام نعمت و هدایت کامله شما را در انتها.[۳]

﴿كَمَآ﴾ «مانند آن.» اتمام نعمت و آن هدایت است که در ابتدا با شما نموده‌ایم پس هم در هدایت و هم در نهایت شما مشغول نعمتهای مائید و مهتدی به هدایت ما، تفصیلش آنکه ﴿أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا﴾ «فرستادیم ما -از مقام عظمت خود- در میان شما رسولی.» که هادی و مرشد شما باشد و این هدایت ما است در ابتدا. باز گردانیدیم آن رسول را

---

۱ - أخرجه الترمذي رقم (۳۵۲۴) في الدعوات، باب رقم (۹۹)، وفي سنده أبو الورد بن ثمامة بن حزن القشيري البصري، لم يوثقه غير ابن حبان، وباقي رجاله ثقات.

۲ - الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي (۱ / ۱۹۶) للمناوي.

۳ - التفسير الرازی (۴ / ۱۲۱)، التفسير النيسابوري (۱ / ۴۳۷).

﴿مِّنكُمۡ﴾ «از جنس شما.» که عربی‌نژاد و قریشی‌نسب است و این اتمام نعمت ما است در ابتدا زیرا که فرستادن رسول بسوی قومی نعمتی است عظیم و اتمام آن نعمت آن است که آن رسول هم از همان قوم باشد تا تمام آن قوم را شرف و فخر بوجود او حاصل شود و تا قیام قیامت آن شرف و فخر باقی و مستمر ماند و لنعم ما قیل:

بیت:

کنند خویش و تبار تو ناز و می‌زیبد به حسن دلکش تو گر قبیله ناز کند

و نیز مشهور از حال عرب این است که از انقیاد غیر خود بغایت حمیت و عار می‌کنند پس آن رسول را از بهترین قبایل عرب گردانیدیم تا هیچ کس را از اتباع و انقیاد او عاری نباشد باز آن رسول فقط بر رسانیدن پیغام‌های زبانی ما اکتفا نمی‌کند بلکه ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا﴾ «تلاوت می‌کند بر شما آیات -کلام معجز- ما را.» به لغت شما تا سند و دست آویز رسالت او هم از زبان او نزد شما ثابت شود و بلاتکلف معرفت ذات و صفات و افعال و اسرار احکام ما را دریابید و مرضی ما را از نامرضی بشناسید، و سبب هدایت شما بعد از گذشتن رسول از این جهان یا در وقت دور افتادن از خدمت رسول قصور نپذیرد. و نیز آن آیات را در نمازها و دیگر اوقات ذکر و عبادت تلاوت کنید و ثواب بی حد یابید و جمیع علوم را از آن آیات استفاده نمائید و خیر دنیا و آخرت شما را در هر حال حاصل باشد.

باز آن رسول برسانیدن پیغام‌های ما و تلاوت آیات ما هم اکتفا نمی‌کند و شما را بطور و اختیار شما وانمی‌گذارد که هر چه خواهید از آن آیات بفهمید و اگر خواهید مطابق آن آیات بعمل آرید و اگر خواهید در عمل اهمال نمائید بلکه در اصلاح نفوس شما می‌کوشد.

﴿وَيُزَكِّيكُمۡ﴾ «و پاک می‌کنند -عقاید و اعمال اخلاق- شما را.»

بر حسب احکام آن کتاب تا کمال تهذیب حاصل کنید و در تکمیل دیگران نیابت آن پیغمبر ﷺ نمائید در وقتی که او از این عالم برود و لهذا ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ «و می‌آموزد شما را معانی ظاهره کتاب.» ﴿وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ «و اسرار و دقایق آن کتاب.» که در هر هر حکم او مستور و مخفی است تا فقط به علم ظاهر اکتفا نموده در دام تقشف نیفتید و فقط به علم باطن اکتفا نموده راه بی‌قیدی و اباحت اختیار نکنید بلکه هر دو را جامع شده وراثت نبوت

حاصل نمائید و رتبه تکمیل یابید.

و هرچند این دو علم یعنی علم ظاهر کتاب و علم بواطن آن بعد از نزول کتاب، موافق لغت متعارفه‌ی شما ممکن بود که بعضی اذکیای شما بخودی خود بی‌استمداد به ارشاد پیغمبر حاصل توانند کرد لیکن هنوز چیزها باقی بود که هرگزآن را به قوت فکریه و قوت ذکاء نتوان دریافت هرچند سعی و تلاش به اقصی الغایت رسانیده شود و لهذا این پیغمبر ﷺ در حق شما نعمتی عظیم گردید که شما را از آن چیزها هم نشان می‌دهد.

﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (۱۵۱) «و می‌آموزد شما را آن چیزها که هرگز آنها را نمی‌توانستید دانستن.» به زور فکر و ذکای خود.

مثل عدد رکعات و تعیین اوقات نماز و نواقض وضو و موجبات غسل علی التفصیل و التحدید، و تقدیر زکوة و دیات و قصص صالحین و طالحین امم ماضیه سوای آنچه در کتاب است و تفصیل حالات حشر و نشر و وزن اعمال، عبور پل صراط و منازل بهشت و درکات دوزخ و خصوصیات ثواب و عقاب موافق مقدار هرعمل و بعضی از صفات ذات مقدس الهی مثل ضحک و غیره که در کتب نیست.

و چون دانستید که با این مرتبه مرهون احسان و معمور انعام من‌اید، ﴿فَاذْكُرُونِي﴾ «پس یاد کنید مرا.»

به هررنگ که ممکن شود به زبان مثل تلاوت کلام من، و یاد نام من در حلقه‌های ذکر، و حمد و تسبیح و تکبیر و تهلیل و تسمیه بر هرفعل محمود، و به دل به کمال توجه استغراق در حضور بی‌کیف که نصیب اهل سلوک و اشغال است. یا به تفکر در دلائل توحید و معارف ذات و صفات و افعال و اسرار معاملات من با بندگان خود، و حکمت‌های مخفیه‌ی من در مخلوقات خود که در هرذره راهی به معرفت خود کشاده‌ام، و دلیلی بر صفتی از صفات خود نهاده که نصیب علمای راسخین است، یا به تفکر در وعد و وعید من و پیدا کردن کیفیتی از خوف و طمع در دل با من که نصیب عوام متقیان است. و به جوارح و اعضا به دو طریق:

بیان معصیت هر عضو و ممانعت از او

اول آنکه: هر عضوی را از منهیات من که متعلق به آن عضواست مرا یاد کرده و از من ترسیده باز دارید مثل نظر به زن اجنبی و امرد خوش‌شکل که متعلق به چشم است و غیبت و سخن‌چینی و سب و شتم و دروغ گفتن که متعلق به زبان است و زود کُشت بی‌موجب که متعلق به دست است و شنیدن مزامیر و ملاهی و افسانهای دروغ که متعلق به گوش است و رفتن به میخانه و چکله‌ی زنان فاحشه و برای سعایت نزد حکام که متعلق به پا است، و زنا و لواطت و سحاق که متعلق به شرم‌گاه است و خوردن حرام که متعلق به لب و دندان و گلو و معده است و علی هذا القیاس.

دوم آنکه: هر عضو را بکاری در وقتی که به آن کار فرموده‌ام مرا یاد کرده و بجا آوردن فرمان من قصد نموده مشغول و مصروف سازید که در این همه صورتها من شما را یاد می‌آیم و ذهن شما ملتفت به من می‌شود و هرچند ذکر من نام همان التفات مدرکه و ذهن شما است که با من متعلق می‌شود اما اسباب این التفات و توجه همه حکم ذکر دارند زیرا که مؤدی می‌شوند به آن و چون چنین کنید، ﴿أَذۡكُرۡكُمۡ﴾ «من نیز شما را یاد کنم.» و یاد کردن من آن ست که التفاتی جدید به حال شما نمایم و عنایتی تازه درباره‌ی شما مصروف سازم که به سبب آن التفات و عنایت، کارهای معاش و معاد شما اصلاح پذیرد و گناهان شما منحط شوند و درجات قرب شما بلند گردند و قدر و استحقاق ثواب شما افزون شود و هرچند این یاد کردن شما مرا چون به این نوع محیط و مستغرق اوقات شما باشد موجب ادای نوعی از شکر نعمتهای من می‌شود لیکن شما را می‌باید که در این ذکر قصد شکر نعمتهای من نمائید و به نیت شکر بجا آرید.

﴿وَٱشۡكُرُواْ لِي﴾ «و شکر نعمتهای من ادا نمائید.» زیرا که چون این نوع ذکر خالی از نیت شکر باشد هرچند موجب ترقیات دیگر می‌گردد و لیکن موجب مزید استحقاق نعمت نمی‌شود و چون به نیت شکر باشد موجب مزید نعمتها می‌گردد و با وجود اداء کردن شکر به این نوع یاد کرد من آن را به دیگر افعال که دلیل کفران نعمتهای من باشد مخلوط نسازید.

﴿وَلَا تَكۡفُرُونِ﴾ «و ناسپاسی من نکنید.» زیرا که اگر از یک جهت ادای شکر خواهید کرد و از جهت دیگر کفران نعمت خواهید ورزید مثل کسی که ذکر لسانی و قلبی بسیار

می‌کند و در دادن مال بنام خدا بخل می‌ورزد یا در تحریک لسان برای شفاعت بی‌گناهی بحضور امیری یا پادشاهی قصور می‌کند آن شکر شما شکر خالص نخواهد ماند که به آن از عهده‌ی شکر من برآئید و ذمه‌ی شما پاک شود و موجب مزید استحقاق نعمتهای من گردید.

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند

بحث اول آنکه:

در این آیت لفظ: ﴿وَيُزَكِّيكُمۡ﴾ را بر ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ مقدم فرموده‌اند حال آنکه این آیت بیان اجابت دعای حضرت ابراهیم ﷺ است که در حق ذرّیت مسلمه‌ی خود فرموده بودند و در دعای ایشان ﴿وَيُزَكِّيكُمۡ﴾ بعد از ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ واقع شده بود و اجابت را باید که موافق دعا باشد؟

جوابش آنکه: اجابت موافق دعا می‌باشد در حصول اصل مطلب، اما در ذکر آن مطلب و ترتیب ذکری مطالب متعدده؛ پس موافقت اجابت دعا لازم نیست. در ترتیب ذکری مقتضای حال را رعایت باید نمود که بلاغت همین است و مقتضای حال در آنجا تقدیم ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾ بود و در اینجا بالعکس. تفصیل این مجمل آنکه بلاشبهه تعلیم کتاب و حکمت برای حصول تزکیه است و الّا مجرد علم کتاب و حکمت مقصود بالذات نمی‌باشد پس تزکیه مقصود بالذات است و تعلیم کتاب و حکمت وسیله‌ی آن، و در وقت دعا و طلب؛ اول مبادی و وسایل را طلب باید نمود و بعد از آن مقاصد و اغراض، زیرا که شان طلب فعلی همین است و طلب قولی مطابق آن می‌باید. و در وقت بیان اجابت دعا که مقام امتنان وعده انعام است اول مقصود بالذات را تقدیم باید نمود که نظر طالب به همان متوجه است و همان را نعمت عظیم و مطلب اصلی خود می‌شمارد و در سباق تفسیروجهی دیگربرای این تغییراسلوب گذشته است اما موقوف برتأملی است عمیق، فلیفهم.[1]

بحث دوم آنکه:

جمله‌ی ﴿لَا تَكۡفُرُونِ﴾ که نهی از کفران است تاکید جمله ﴿وَٱشۡكُرُواْ﴾ است که امر

---

۱ - ینظر؛ غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۱ / ۴۳۷).

به شکر است یا بیان او است پس عطف این جمله بر آن جمله نبایستی کرد که عطف، دلالت بر مغایرت می‌کند؛ نکته در آوردن حرف عطف چیست؟

جوابش آنکه: نکته در آوردن حرف عطف آن است که امر به شکر و نهی از کفران هر دو مقصود بالذات معلوم شوند اگر حرف عطف نمی‌بود همین معلوم می‌شد که احدهما مقصود بالذات است زیرا که اگر ﴿لَا تَكْفُرُونِ﴾ را حمل بر تاکید می‌کردند جمله‌ی ﴿وَٱشْكُرُوا﴾ مقصود بالذات می‌گشت و اگر بدل یا بیان او می‌ساختند جمله‌ی ثانیه مقصود بالذات می‌گردید چنانچه در (أَقُولُ لَهُ ارْحَلْ لَا تُقِيمَنَّ عِنْدَنَا) گفته‌اند.[1]

بحث سوم آنکه:

در این آیت مطلقا ذکر بندگان را منتج ذکر خود ساخته‌اند حال آنکه بندگان در بعضی اوقات ذکر الهی مقرون به بی‌ادبی و بی‌تعظیمی و یا غفلت و در عین معصیت می‌نمایند و یقین است که آن ذکر منتج یاد فرمودن حضرت رب العزه‌ی به عنایت تازه نمی‌شود؟

در جواب این بحث دو طریق است اول آنکه ابن عساکر و دیلمی از آن حضرت ﷺ روایت نموده‌اند که آنجناب ﷺ در تفسیر این آیت ارشاد کرده‌اند: (**اذكروني بطاعتي أذكركم بمغفرتي فَمن ذَكرنِي وَهُوَ مُطِيع فَحق عَليّ أَن أذكرهُ بمغفرتي وَمن ذَكرنِي وَهُوَ لي عَاص فَحق عَليّ أَن أذكرهُ بمقت.**)[2]

و عبد بن حمید از ابن عباس رضی الله عنهما در تفسیر این آیت آورده: (**يَقُولُ اللهُ: ذِكْرِي لَكُمْ خَيْرٌ مِنْ ذِكْرِكُمْ لِي.**)[3] یعنی ذکر مرا در حق خود قیاس کنید از ذکر خود در حق من؛ اگر شما مرا بوجه نیک یاد می‌کنید من هم شما را بوجه نیک یاد می‌کنم و اگر در حالت بدی یاد می‌کنید من هم شما را در بدی یاد می‌کنم.

و ابن جریر از سدی روایت کرده که هیچ کس از بندگان یاد خدا نمی‌کند مگر که خدا نیز

---

۱ -کذا ینظر، غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (۱ / ۴۳۸) «أقول له ارحل لا تقيمن عندنا.» البيت من الطويل من الأمثلة: تبدل الجملة من الجملة بدل اشتمال، وهو بلا نسبة في خزانة الأدب ۵ / ۲۰۷،۸ / ۴۶۳؛ وشرح الأشموني ۲ / ۴۴۰؛ وشرح التصريح ۲ / ۱۶۲، وشرح المغني ۲ / ۸۳۹؛ ومجالس ثعلب ص ۹۶؛ ومعاهد التنصيص ۱ / ۲۷۸؛ ومغني اللبيب ۲ / ۴۲۶؛ والمقاصد النحوية ۴ / ۲۰۰.

۲ - أخرجه الديلمى (۳/ ۱۷۹، رقم ۴۴۸۶).

۳ - الدر المنثور (۱ / ۳۶۰).

یاد او می‌کند اگر مرد با ایمان است او را به مغفرت و رحمت یاد می‌فرماید و اگر کافر است او را به عذاب و لعنت.[۱]

و امام احمد در کتاب الزهد و بیهقی در شعب الایمان به روایت ابن عباس ﷺ آورده‌اند که حق تعالی بر حضرت داود ﷺ وحی فرستاد که ظالمان را بگوتا یاد من نکنند زیرا که اگر یاد من خواهند کرد من هم ایشان را یاد خواهم کرد و یاد کردن من ایشان را همین است که لعنت کنم ایشان را.[۲]

و عبد بن حمید و ابن ابی‌حاتم از عبدالله بن عمر ﷺ نقل کرده‌اند از ایشان کسی پرسید: (**أَرَأَيْتَ قَاتِلَ النَّفْسِ وَشَارِبَ الْخَمْرِ وَالسَّارِقَ وَالزَّانِيَ، يَذْكُرُ اللهَ وَقَدْ قال الله تَعَالَىٰ: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ**)؟ عبدالله بن عمر ﷺ در جواب گفتند که: (**إِذَا ذَكَرَ اللهَ هُوَ ذَكَرَهُ اللهُ بِلَعْنَتِهِ حَتَّىٰ يَسْكُتَ.**)[۳]

دوم آنکه: ذکر را در هردو جا به قرینه‌ی مقام، تخصیص باید کرد به وضعی که متعلق رضای الهی و موجب استحقاق منزلت نزد او تعالی گردد و لهذا قدمای مفسرین در تعیین متعلقات این هردو ذکر عبارات رنگارنگ گفته رفته‌اند، مثل: (**اذکرونی بطاعتی اذکرکم برحمتی ومغفرتی، اذکرونی بالمجاهدة اذکرکم بالمشاهدة، اذکرونی بالدعاء اذکرکم بالاجابة اذکرونی بالتذلل اذکرکم بالتفضل اذکرونی فی ملاء من الناس اذکرکم فی ملاء من الملائکة اذکرونی فی الرخاء اذکرکم فی البلاء اذکرونی فی السراء اذکرکم فی الضراء اذکرونی فی الیسر اذکرکم فی العسر اذکرونی فی الحیوة اذکرکم بعد المات اذکرونی فی الدنیا اذکرکم فی الاخرة اذکرونی بالعبودیة اذکرکم بالربوبیة اذکرونی بالصدق والاخلاص اذکرکم بمزید الاختصاص.**)

و در بعضی این عبارات اشعاری است بوقت احتیاج به یاد کرد الهی که عبارت از عنایت خاص و توجه بالاختصاص است برای اصلاح مهمات و الله اعلم.

---

۱ - تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن (۲ / ۶۹۶).

۲ - أخرجه البيهقي في «الشعب» (۲ / ۴۲۰ / ۱) ، والديلمي (۱ / ۲ / ۳۲۸) أخرجه أبوالحسين الأبنوسي في «الفوائد» (۱ / ۱۹) .

۳ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۶۰ رقم ۱۳۹۴).

بحث چهارم آنکه:

از فرمودن به ذکر در مقام امتنان و شمار کردن احسان معلوم می‌شود که محض ذکر الهی نیز کار شکر می‌کند و قائم مقام شکر می‌شود و این معنی از روی احادیث صحیحه ثابت است. طبرانی در اوسط و ابونعیم در حلیه روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: **يَقُولُ اللهَ: (يَا ابْنَ آدَمَ، إِنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَنِي شَكَرْتَنِي، وَإِذَا نَسِيتَنِي كَفَرْتَنِي.)**[1]

و بیهقی در شعب الایمان از زید بن اسلم رضي الله عنه روایت کرده که روزی حضرت موسی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام در جناب الهی عرض کردند بار خدایا مرا خبر ده که به چه رنگ از عهده‌ی شکر تو برآیم زیرا که در هر لحظه نعمت‌های تو بر من افزون از شمار است و عبادت من قاصر؟ حق تعالی فرمودند: **(تذكرني ولا تنساني فإن ذكرتني شكرتني وإذا نسيتني فقد كفرتني.)**[2]

و بیهقی در شعب الایمان بروایت ابن مسعود رضي الله عنه آورده که آن حضرت ﷺ فرمود که هر که چهار چیز یافت چهار چیز دیگر نیز یافت و تفسیر این در کتاب الله است؛ هر که توفیق ذکر الهی یافت او را حق تعالی بلاشبهه یاد می‌فرماید زیرا که در قرآن است ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ و هر که توفیق دعا یافت اجابت هم یافت زیرا که در قرآن است: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ و هر که توفیق شکر یافت مزید نعمت هم یافت زیرا که در قرآن است: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ و هر که توفیق استغفار یافت مغفرت هم یافت زیرا که در قرآن است: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾.[3] و نیز در همین کتاب است به روایت خالد بن ابی عمران رضي الله عنه که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند هر که اطاعت حکم خدا نماید ذاکر خدا است اگر چه نماز و روزه و تلاوت قرآن کم کند و هر که نافرمانی خدا نماید فراموش کننده خدا است اگر چه نماز و روزه و تلاوت قرآن بسیار کند.[4]

---

۱ - المعجم الأوسط (۷ / ۲۰۰ رقم ۷۲۶۵) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (۳ / ۲۵۶ رقم ۶۴۲۴).

۲ - أخرجه البيهقي في «الشعب» (۲ / ۱۸۳ / ۶۶۹) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۶۱ رقم ۱۳۹۹).

۳ - أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (۴/ ۱۲۶، رقم ۴۵۲۹) . تاريخ بغداد (۱/ ۲۴۷)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (۲/ ۳۵۵)، .

۴ - أخرجه الطبرانى (۲۲/ ۱۵۴، رقم ۴۱۳) . وابن عساكر (۴/ ۲۸۶) . قال الهيثمى (۲/ ۲۵۸) : فيه الهيثم بن جماز وهو متروك. حديث ابن أبي عمران المرسل: أخرجه سعيد بن منصور (۲/ ۶۳۰، رقم ۲۳۰) والبيهقى فى شعب الإيمان

و در این حدیث اشارت است به آنکه اجتناب از معاصی و مراعات حدود الهی عمده امور است و یاد داشتن خدا.

بیان فضیلت ذکر الله بر همه عبادات

و در صحیحین وارد است که حق تعالی می‌فرماید ای ابن آدم اگر مرا در دل خود یاد کنی من هم ترا در دل خود یاد کنم و اگر مرا در حلقه و مجمع یاد کنی من هم ترا در حلقه و مجمع کروبین و ملائکه مقربین و ارواح انبیاء و اولیاء علیهم السلام یاد کنم و آن حلقه و مجمع بهتر از حلقه و مجمع تو است و اگر از من بقدر یک بالشت نزدیک شوی من بسوی تو بقدر یک گز نزدیک شوم اگر بسوی من قدم قدم بیائی من بسوی تو دوان بیایم. و در سنن ابن ماجه و دیگر معتبرات وارد است که حق تعالی می‌فرماید من همراه بنده‌ی خود می‌باشم چون مرا یاد می‌کند و هردو لب او بنام من می‌جنبد.[1]

و در جامع ترمذی و دیگر صحاح وارد است که شخصی از آن حضرت ﷺ پرسید که یا رسول الله! عبادت اسلام بسیار است مرا یک چیزی عمده بفرمائید که من بالکلیه مصروف آن شوم که تمام عبادات اسلام را کما حقها نمی‌توانم ادا کرد فرمودند باید که زبان تو تر باشد بذکر خدا.[2]

و بیهقی و دیگر محدثین روایت کرده‌اند که معاذ بن جبل رضی الله عنه چون از آن حضرت ﷺ رخصت شد و به سمت یمن روانه گشت چیزهای بسیار از آن حضرت ﷺ پرسید، آخر کلام که بر آن مقطع سخن بود این بود که یا رسول الله از اعمال خیر کدام یک محبوب‌تر و مقبول‌تر نزد خدا است فرمودند که آدمی تا وقت موت به ذکر خدا تر زبان باشد.[3]

(۴۵۲/۱، رقم ۶۸۷) . وأخرجه نعیم بن حماد في «زوائد الزهد - لابن المبارك» (۷۰) كذلك رواه ابن منده في «المعرفة» (۲/ ۲۱۰/ ۱ و ۲/ ۲۶۷).

۱ - رواه البخاري ۱۳ / ۴۲۸ في التوحيد، باب ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه، ومسلم رقم (۲۶۷۵) في الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى، والترمذي رقم (۳۵۹۸) في الدعوات، باب حسن الظن بالله.

۲ - أخرجه أحمد (۱۸۸/۴ رقم ۱۷۷۱۶) والترمذی (۴۵۸/۵ رقم ۳۳۷۵) وقال: حسن غريب. وابن أبي شيبة (۵۸/۶، رقم ۲۹۴۵۳) ، وابن ماجه (۲/ ۱۲۴۶، رقم ۳۷۹۳) ، وابن حبان (۳/ ۹۶، رقم ۸۱۴) ، والحاكم (۶۷۲/۱، رقم ۱۸۲۲) وقال: صحيح الإسناد.

۳ - «خلق أفعال العباد» (۲۸۱)، وابن حبان في «صحيحه» (۳ / ۹۹ - ۱۰۰ / ۸۱۸ - إحسان)، والفريابي في «الذكر»؛ كما

و ابوبکر بن ابوالدنیا به روایت ابو المخارق آورده که آن حضرت ﷺ فرمودند که من شب معراج بر شخصی گذشتم که بتمامه او در نور عرش غائب بود گفتم که این کیست مگر فرشته‌ایست؟ مرا گفتند که فرشته نیست این مردی است که در دنیا زبان او بذکر خدا تر بود و دل او همیشه متعلق به مسجدها می‌ماند و گاهی پدر و مادر خود را از مردم دشنام ندهانیده.[1]

و در کتاب الزهد امام احمد و دیگر کتب معتبره وارد است که مردم پیش ابوالدرداء رضی الله عنه گفتند که فلانی صد برده برای خدا آزاد کرده است. ابوالدرداء رضی الله عنه گفت که فی‌الواقع این مبلغ لله دادن بسیار است لیکن از این افضل دو چیزاست: اول ایمانی که روز و شب آدمی آنرا لازم می‌گیرد. و دوم آنکه زبان او مدام بذکر خدا تر باشد.[2]

باز ابوالدرداء رضی الله عنه گفت که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که آیا خبر بدهم من شما را به بهترین عبادات شما و پاک‌ترین اعمال شما نزد خدا و بلند کننده‌تر درجات شما را و آنچه بهتر باشد شما را از خرج کردن زرّ و سیم و از آنکه در جهاد با دشمنان ملاقات کنید پس آنها گردنهای شما را بزنند شما گردنهای آنها را؟ مردم گفتند یا رسول الله بلی البته ما را از این عمل بزرگ نشان دهید و خبردار سازید فرمودند ذکر الله.[3]

و بیهقی به روایت عبدالله بن عمر رضی الله عنهما آورده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که هر چیز را صیقلی هست و صیقل دلها یاد خدا است و هیچ چیز در نجات دادن از عذاب الهی آن قدر کارگر نمی‌شود که ذکر الله می‌شود و این حروف را دوبار فرمودند مردم عرض کردند که یا رسول الله آیا جهاد در راه خدا نیز برابری ذکر الله نمی‌کند فرمودند نمی‌کند اگر چه مردم

في «نتائج الأفكار» (۱/ ۹۲)، والطبراني في «مسند الشاميين» (۴/ ۳۴۷/ ۳۵۲۱)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (۱/ ۳۹۳/ ۵۱۶).

۱ - الأولياء لابن أبي الدنيا (۳۸ / ۹۵)، الدر المنثور (۱ / ۳۶۲).

۲ - نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ (۳ / ۴۱) ومن هذا الوجه أخرجه البيهقي أيضاً في «الشعب» (۱/ ۴۳۵/ ۶۲۷). رواه ابن أبي الدنيا فی الزهد موقوفاً بإسناد حسن (۱۱۲ رقم ۷۳۰).

۳ - حديث أبي الدرداء: أخرجه أحمد (۵/ ۱۹۵، رقم ۲۱۷۵۰) ، قال المنذرى (۲/ ۲۵۴) ، والهيثمى (۱۰/ ۷۳) : إسناده حسن. والترمذى (۵/ ۴۵۹، رقم ۳۳۷۷) ، وابن ماجه (۲/ ۱۲۴۵، رقم ۳۷۹۰) ، والحاكم (۱/ ۶۷۳، رقم ۱۸۲۵) وقال: صحيح الإسناد، والبيهقى فى الشعب (۱/ ۳۹۴، رقم ۵۱۹) .

مجاهد شمشیر خود را آنقدر بزند که بشکند.[۱]

و طبرانی و بزار و بیهقی به روایت ابن عباس رضی الله عنه آورده‌اند که آن حضرت ﷺ فرمودند که هرکه عاجز شود از بیداری شب و بسبب بخل خرج کردن مال در راه خدا نتواند و بسبب جبن و بزدلی نتواند که با اعدای خدا جهاد کند پس می‌باید که ذکر خدا را بسیار نماید که تدارک این نقصان‌ها خواهد کرد.[۲]

و نیز محدثین مذکورین به روایت ابن عباس رضی الله عنه از آن حضرت ﷺ آورده‌اند که هرکه را چهار چیز از جناب خداوند عنایت شد او را خیر دنیا و آخرت حاصل گشت: دل شاکر و زبان ذاکر و بدنی که بر بلا صابر باشد و زوجه که بر ناموس و مال آن شخص نگهبان و امین باشد.[۳]

ابن حبان به روایت ابوسعید خدری رضی الله عنه آورده که آن حضرت ﷺ فرمودند که مردم بسیار بر مسندهای بلند نشسته و بر بالش‌هائی نرم آرمیده مشغول بذکر خدا خواهند بود حق تعالی ایشان را ببرکت ذکر با وجود این ترفه و تلذذ دنیوی در بهشت درجات بلند عطا خواهد فرمود.[۴]

و در صحیحین وارد است که مثال یاد کننده‌ی خدا مانند مرده و زنده‌ی است و مثال کسی که خدا را یاد نمی‌کند مانند مرده است.[۵]

و طبرانی به روایت ابوموسی اشعری رضی الله عنه آورده که آن حضرت ﷺ فرمودند که اگر شخصی

---

۱ - أخرجه البيهقي في «الشعب» (۱/ ۳۱۹-۳۲۰) رواه ابن أبي الدنيا أيضاً؛ كما في «الترغيب» (۲/ ۲۲۸).

۲ - أخرجه الطبراني (۱۱/ ۸۴، رقم ۱۱۱۲۱)، والبيهقى فى شعب الإيمان (۱/ ۳۹۱، رقم ۹۰۸). وأخرجه أيضًا: عبد بن حميد (ص ۲۱۵، رقم ۶۴۱) قال الهيثمى (۱۰/ ۷۴): رواه البزار والطبرانى وفيه أبو يحيى القتات وقد وثق وضعفه الجمهور وبقية رجال البزار رجال الصحيح.

۳ - أخرجه الطبرانى (۱۱/ ۱۳۴، رقم ۱۱۲۷۵)، والبيهقى فى شعب الإيمان (۴/ ۱۰۴، رقم ۴۴۲۹). وأخرجه أيضًا: الطبرانى فى الأوسط (۷/ ۱۷۹، رقم ۷۲۱۲)، والديلمى (۱/ ۳۷۰، رقم ۱۴۹۵). قال المنذرى (۳/ ۲۸، رقم ۲۹۴۶): رواه الطبرانى فى الكبير والأوسط، وإسناد أحدهما جيد. وقال الهيثمى (۴/ ۲۷۳): رجال الأوسط رجال الصحيح.

۴ - أخرجه أبو يعلى (۲/ ۵۲۷، رقم ۱۳۹۱)، قال الهيثمى (۱۰/ ۷۸): إسناده حسن. وابن حبان (۲/ ۱۲۴، رقم ۳۹۸).

۵ - متفق عليه من رواية أبي موسى رضي الله عنه، أخرجه بلفظه البخاري في الصحيح ۱۱/ ۲۰۸، كتاب الدعوات (۸۰)، باب فضل ذكر الله عزَّوجلَّ (۶۶)، الحديث (۶۴۰۷)، وبلفظ آخر أخرجه مسلم في الصحيح ۱/ ۵۳۹، كتاب صلاة المسافرين. . (۶)، باب استحباب صلاة النافلة في بيته. . . (۲۹)، الحديث (۲۱۱/ ۷۷۹).

در کنار خود روپیها گرفته تقسیم نمودن شروع کند و دیگری در برابر آن یاد خدا کردن، بلاشبهه یاد کننده‌ی خدا افضل باشد.[1]

و طبرانی و بیهقی به روایت متعدده آورده‌اند که اهل بهشت را در دل برهیچ چیز حسرت نخواهد ماند مگر بر آن ساعتی که بر ایشان گذشت و در آن یاد خدا نکردند.[2]

و در صحیح مسلم و دیگر صحاح از آن حضرت ﷺ مروی است که هیچ جا جماعه برای ذکر خدا نمی‌نشینند مگر ملائکه که گرداگرد ایشان دور می‌کنند و رحمت الهی ایشان را می‌پوشد و سکینه بر ایشان نازل می‌شود و حضرت حق تعالی ایشان را در مقربان حضور خود بخوبی یاد می‌فرماید.[3]

و همین مضمون را ابن ابی‌الدنیا به این لفظ روایت کرده: **عَن أبي هُرَيْرَة وَأبي سعيد قَالَا: قَالَ رَسُول الله ﷺ: (أن لأهل ذكر الله أربعا ينزل عَلَيْهِم السكينَة وتغشاهم الرَّحْمَة وتحف بهم الْمَلَائِكَة وَيذكرهُمْ الرب فِي مَلأ عِنْده.)**[4]

و در صحیحین وارد است که بسیاری از فرشتگان خدا کوچه به کوچه برای تلاش اهل ذکر می‌گردند و جائی که جماعه را مشغول بذکر می‌بینند با هم آواز می‌کنند که این طرف بیائید و اینک مطلب شما اینجا است پس آن جماعه پرهای خود را احاطه کرده دور زده استاده می‌شوند تا به آسمان و چون اهل ذکر فارغ شده متفرق می‌شوند آن فرشتگان نیز آسمان می‌روند حق تعالی از ایشان می پرسد حال آنکه او داناتر است از کجا آمدید؟ فرشتگان می‌گویند که: از نزد بندگان تو آمدیم که در زمین‌اند و ترا یاد می‌کنند و برای تو تسبیح و تهلیل می‌کنند حق تعالی می‌فرماید که آیا مرا دیده‌اند فرشتگان می‌گویند که نه، حق تعالی می‌فرماید که اگر مرا ببینند چه کنند فرشتگان می‌گویند که اگر جناب ترا به

---

۱ - أخرجه في «المعجم الأوسط» (۲/ ۱۶۷/ ۱) رقم (۷۵۴۸ - بترقيمي). قال الهيثمي (۱۰/ ۷۴): رجاله وثقوا.

۲ - أخرجه الفسوي في «المعرفة» (۲/ ۳۱۳)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (۳)، والطبراني في «الكبير» (۲۰/ ۹۳/ ۱۸۲)، والبيهقي في «الشعب» (۱/ ۳۱۶)، وأبو العباس المقدسي في «حديثه» (ق ۴۵/ ۲)، وكذا الأصبهاني في «الترغيب» (ق ۱۳۷/ ۲-۱۳۸/ ۱).

۳ - أخرجه الطيالسي (ص ۲۹۶، رقم ۲۲۳۳)، وأحمد (۳/ ۹۲، رقم ۱۱۸۹۳)، وعبد بن حميد (ص ۲۷۲، رقم ۸۶۱)، ومسلم (۴/ ۲۰۷۴، رقم ۲۷۰۰)، وأبو يعلى (۲/ ۴۴۴، رقم ۱۲۵۲)، وابن حبان (۳/ ۱۳۶، رقم ۸۵۵). وأخرجه أيضًا: الترمذى (۵/ ۴۵۹، رقم ۳۳۷۸) وقال: حسن صحيح.

۴ - الدر المنثور (۱/ ۳۴۶).

بینند یقین است که زیاده‌تر مشغوف ذکر تو شوند و به کمال جدّ و کوشش ترا یاد کنند باز حق تعالی می‌پرسد که از یاد کردن من چه چیز می‌خواهند و از چه چیز پناه می‌جویند؟ فرشتگان می‌گویند بهشت می‌خواهند و از دوزخ پناه می‌جویند حق تعالی می‌فرماید که این هردو را دیده‌اند؟ فرشتگان می‌گویند که نادیده طالب بهشت‌اند و گریزان از دوزخ و یقین است که اگر به بینند آن را زیاده‌تر طالب شوند و از این زیاده‌تر گریزان باشند حق تعالی می‌فرماید که پس شاهد باشید که من ایشان را آمرزیدم و مطلب ایشان را به ایشان دادم. یک کس از جمله‌ی آن فرشتها عرض می‌کند که فلانی هم در میان آنها بود لیکن در اهل ذکر برای کاری آمده بود نشست، حق تعالی می‌فرماید که او را هم آمرزیدم این جماعه مرتبه‌ی دارند که همنشین ایشان نیز رستگار می‌شود.[1]

و در صحیح مسلم و دیگر صحاح وارد است که روزی آن حضرت ﷺ از خانه خود برآمدند و بر حلقه استاده شدند و پرسیدند که شما به چه غرض حلقه زده و نشسته‌اید عرض کردند که ما برای یاد خدا نشسته‌ایم و او را شکر می‌کنیم که ما را هدایت به اسلام فرموده آن حضرت ﷺ فرمودند که قسم خورده بگوئید که شما برای همین غرض نشسته‌اید آنها قسم خورده عرض کردند فرمودند که من شما را از این جهت قسم ندادم که تهمت دروغ بر شما داشته باشم لیکن پیش من جبرئیل آمده بود و مرا خبر داده رفت که حق تعالی به شما با فرشتگان خود فخر می‌فرماید خواستم که وجه فخر را از شما تحقیق کنم.[2]

و امام احمد و بیهقی به روایت ابوسعید خدری رضی الله عنه آورده‌اند که حق تعالی روز قیامت خواهد فرمود که امروز تمام این مجمع را معلوم خواهد شد که بزرگی چیست و لایق بزرگی کدام مردم‌اند، مردم پرسیدند که یا رسول الله ما را خبر دهید تا غیر آن فرقه را بزرگ نگویم

---

۱ - أخرجه أحمد (۲/ ۳۸۲، رقم ۸۹۶۰) ، والبخاری (۵/ ۲۳۵۳، رقم ۶۰۴۵) ، ومسلم (۴/ ۲۰۶۹، رقم ۲۶۸۹) ، وابن حبان (۳/ ۱۳۷، رقم ۸۵۶) ، وأبونعیم (۸/ ۱۱۷) . وأخرجه أیضًا: الطیالسی (ص ۳۱۹ ، رقم ۲۴۳۴) ، والبیهقی فی شعب الإیمان (۱/ ۳۹۹، رقم ۵۳۱) .

۲ - رواه مسلم رقم (۲۷۰۱) في الذكر والدعاء، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، والترمذي رقم (۳۳۷۶) في الدعوات، باب القوم يجلسون فيذكرون الله ما لهم من الفضل، والنسائي ۸ / ۲۴۹ في القضاة، باب كيف يستحلف الحاكم.

فرمودند که اهل کرم آن جماعه‌اند که در مجالس ذکر می‌نشینند.[۱]

و نیز محدثین مذکورین روایت کرده‌اند که هیچگاه مردم برای ذکر خدا جمع نمی‌شوند الا بعد از فراغ ایشان فرشته از آسمان ندا می‌کند که مغفور بروید بدیهای شما به نیکی‌ها بدل کرده شد.[۲]

و نیز از آن حضرت ﷺ روایت کرده‌اند که از عذاب قبر هیچ عمل آن قدر نجات نمی‌دهد که ذکر خدا می‌دهد.[۳]

و از ابوالدرداء و ابی بن کعب و عبادة بن الصامت و عبدالله بن عمرو معاذ بن جبل و سلمان فارسی و محدثین بسیار ﷺ به روایت های بی‌شمار آورده‌اند که این بزرگان ذکر را بر خرج کردن مال و جهاد و دیگر عبادات عمده‌ی ترجیح می‌دادند کسی از اینها می‌گفت: (التَّكْبِيرُ واحدة خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.)[۴]

و کسی می‌گفت: (لَأَنْ أُكَبِّرَ مِائَةَ مَرَّةٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِمِائَةِ دِينَارٍ .)[۵]

و کسی می‌گفت که: (لئن اذکر الله من صلوة الغداة الی حین تطلع الشمس احب الی من ان اکون علی متون الخیل اجاهد فی سبیل الله وکذا بعد العصر حتی تغرب الشمس)[۶]

و کسی می‌گفت: (لَوْ أَنَّ رَجُلَيْنِ أَقْبَلَ أَحَدُهُمَا مِنَ الْمَشْرِقِ، وَالْآخَرُ مِنَ الْمَغْرِبِ، مَعَ أَحَدِهِمَا ذَهَبٌ لَا يَضَعُ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا فِي حَقٍّ، وَالْآخَرُ يَذْكُرُ اللهَ حَتَّى يَلْتَقِيَا فِي طَرِيقٍ، كَانَ الَّذِي يَذْكُرُ اللهَ أَفْضَلَهُمَا.)[۷]

---

۱ - أخرجه أحمد (۳/ ۷۶، رقم ۱۱۷۴۰) قال الهيثمى (۱۰/ ۷۶) : رواه أحمد بإسنادين وأحدهما حسن وأبويعلى كذلك. وابن حبان (۳/ ۹۸، رقم ۸۱۶) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۱/ ۴۰۱، رقم ۵۳۵) ، وأبويعلى (۲/ ۳۱۳، رقم ۱۰۴۶) .

۲ - أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (۱/ ۴۰۱، رقم ۵۳۴) . أحمد (۳/ ۱۴۲، رقم ۱۲۴۷۶) ، وأبويعلى (۷/ ۱۶۷، رقم ۴۱۴۱) .

۳ - أخرجه الموطأ معلقاً ۱ / ۲۱۱ في القرآن، باب ما جاء في ذكر الله تبارك وتعالى، فقال: قال زياد بن أبي زياد: وقال أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل ... الخ. ورواه الترمذي تعليقاً على الحديث رقم (۳۳۷۴) في الدعوات، باب رقم (۶) ، قال: قال معاذ ... الخ. ورواه أيضاً ابن ماجة رقم (۳۷۹۰) في الأدب، باب فضل ذكر الله مثل الترمذي.

۴ - أخرجه ابن سعد (۶/ ۹۷) ، وابن أبي شيبة (۶/ ۱۱۰، رقم ۲۹۸۷۶) ، وابن عساكر (۲۳/ ۱۶۴) . كنز العمال (۲۲۰۴۲).

۵ - الزهد (۱۱۳ رقم ۷۳۳).

۶ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۶ / ۵۹ رقم ۲۹۴۷۰).

۷ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۶ / ۶۰ رقم ۲۹۴۷۳).

و کسی می‌گفت: (لَوْ بَاتَ رَجُلٌ : يطاعن الأقران وَبَاتَ آخَرُ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَيَذْكُرُ الله لَرَأَيْتَ أَنَّ ذَاكِرَ الله أَفْضَلُ.)[۱]

و تحقیق المقام آن است که افضلیت هرعمل بحسب محل تاثیراو مختلف است؛ ذکرالله در تهذیب نفس و علاج غفلت و رفع حجاب بلاشبهه افضلیت دارد گوخرچ کردن مال و جهاد در تکثیرثواب و رفع درجات افضل گردد.

و ابن ابی شیبه از ابوهریره ﷺ آورده است که: اهل ذکر در نظراهل آسمان آن چنان درخشان می‌نمایند که ستاره‌ها در نظراهل زمین.[۲]

و طبرانی به روایات متعدده آورده است که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که برجانب راست تجلی الهی جماعه برمنبرهائی نور نشسته خواهند بود که انبیاء و شهداء برحال ایشان رشک خواهند برد و حال آنکه انبیاء و شهداء نیستند و چون مردم پرسیدند که یارسول الله آن جماعت کدام مردم خواهند بود؟ فرمودند که آن مردم ازیک فرقه نیستند بلکه از فرقهای مختلف و شهرهای مختلف محض بوجه خدا با هم دوستی پیدا کرده‌اند و برای ذکرخدا جمع می‌شوند.[۳]

و ابن ابی‌شبه از حضرت امام باقر ﷺ آورده که هیچ چیزنزد خدا محبوب‌تراز ذکرو شکرنیست و لهذا در اینجا که مقام امتنان است همین دو چیزرا طلب فرموده است که ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ و از این است که در صحاح سته وارد شده که آن حضرت ﷺ بعد از هرنماز فرض خود هم این دعا می‌فرمودند و معاذ بن جبل ﷺ را نیزبه مواظبت این دعا ارشاد کرده‌اند که: (اللهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ، وَشُكْرِكَ، وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ.)[۴]

---

۱ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۶ / ۱۳۴ رقم ۳۰۰۹۰).

۲ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۷ / ۱۷۰ رقم ۳۵۰۵۵).

۳ - أخرجه الطبراني كما في الترغيب والترهيب ومجمع الزوائد قال المنذري (۲۶۱/۲): إسناده مقارب لا بأس به. وقال الهيثمي (۷۷/۱۰): رجاله موثقون.

۴ - أخرجه الإمام أحمد في المسند ۵ / ۲۴۴ - ۲۴۵، في مسند معاذ بن جبل ﷺ، وأخرجه أبوداود في السنن ۲ / ۱۸۰ - ۱۸۱، كتاب الصلاة، أبواب الوتر، باب في الاستغفار (۳۶۱)، الحديث (۱۵۲۲). وأخرجه النسائي في المجتبى من السنن ۳ / ۵۳، كتاب السهو (۱۳)، باب نوع آخر من الدعاء (۶۰).

بیان حقیقت شکر و فضیلت آن

آمدیم برآنکه حقیقت شکر چنانچه سابق گذشت آن است که شخص هر نعمت الهی را در آنچه مرضی او تعالی است صرف نماید و از نامرضی او باز دارد و این مرتبه بغایت دشوار است و آنچه در شرع شریف برای ادای این عبادت مقرر فرموده‌اند پس طریقش آن است که اول هر نعمتی را از نعمتهای الهی در وقتی که به آن نعمت ملتفت شود محض از تفضل الهی داند بی‌لیاقت و قابلیت خود باز خود را و عمل خودها را از ادای شکر آن نعمت قاصر فهمد باز حتی‌المقدور در اختیار الفاظ جامعه شکر که محیط جمیع نعمتها باشند کوشش نماید باز هر هر نعمت را جدا جدا در وقت ورود آن نعمت گو بحسب ظاهر آن نعمت نعمت معلوم نشود ملاحظه نموده بر آن حمد و ثنای زبانی یا جود و عطای مالی یا نماز و روزه‌ی بدنی و ذبح قربانی ادا کند.

حاکم و بیهقی به روایت حضرت ام‌المومنین عائشه صدیقه رضی الله عنها از آن حضرت ﷺ آورده‌اند که هرگاه حق تعالی بر بنده‌ی خود نعمتی ارزانی می‌فرماید و آن بنده می‌داند که این نعمت محض از جانب خدا است حق تعالی محض دانستن او را شکر آن نعمت می‌نویساند قبل از آن که به زبان ستایش کند و شخصی بعضی اوقات جامه را برای خود می‌خرد و می پوشد و در ابتدای پوشیدن حمد الهی می‌کند پس آن جامه هنوز تا زانوی او نمی‌رسد که او را از شکرگزاران می‌نویسند و همچنین چون از بنده گناهی سرزد می‌شود و درونش ندامتی خجالتی پیدا می‌شود حق تعالی در جریده‌ی اعمال آن بنده توبه آن گناه می‌نویساند قبل از آنکه به زبان استغفار کند یا توبه نماید.[1]

و امام احمد در کتاب الزهد و بیهقی از ابو مجلز آورده‌اند که او گفت که من در کتاب سؤالات موسی علیه السلام از پروردگار خود خوانده‌ام که روزی حضرت موسی علیه السلام در جناب الهی عرض کردند که بار خدایا مرا چه قسم ممکن شود که از عهده‌ی شکر تو برآیم حال آنکه کمترین نعمتهای تو بر من از آن بزرگتر است که تمام اعمال من در مقابله او توانند افتاد،

---

۱ - أخرجه الحاکم (۱/۶۹۵، رقم ۱۸۹۴) والبیهقی فی شعب الإیمان (۴/۹۲، رقم ۴۳۷۹) . أورده السیوطي في الجامع الکبیر ونسبه للحاکم والبیهقي في شعب الإیمان. قال: وتعقب (۱/ ۶۹۶).

وحی آمد که ای موسی حالا شکر من کردی که خود را از شکر من عاجز دانستی.[۱]

و بیهقی در شعب الایمان از حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجه آورده که هرکه وقت صبح بگوید: (**الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى حُسْنِ الْمَسَاءِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى حُسْنِ الْمَبِيتِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى حُسْنِ الصَّبَاحِ**) شکر شب و روز خود را ادا کرده باشد.[۲]

و بیهقی و ابن ابی‌شیبه از عبدالله بن سلام ﷺ روایت کرده‌اند که روزی حضرت موسی ﷺ در جناب الهی عرض کردند که بار خدایا شکری که سزاوار جناب تست چیست؟ ارشاد شد می‌شاید که زبان تو تر باشد از ذکر من. حضرت موسی عرض کردند که بار خدایا ما در بعض اوقات بحالتی می‌باشیم که ذکر ترا در آن حالت نهایت بی‌ادبی می‌دانیم مانند حاجت براز و وقت اراقت بول و وقت جنابت و بی‌وضوئی، ارشاد شد که ذکر مرا در هیچ حال از دست مده مناسب هر حال ذکری بگو حضرت موسی عرض کردند که چه گویم ارشاد شد که بگو: (**سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، فَجَنِّبْنِي الْأَذَى سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ.**)[۳]

و نیز بیهقی روایت کرده است که شخصی پیش آن حضرت ﷺ می‌آمد و سلام می‌کرد و آن حضرت ﷺ از او می‌پرسیدند که: (**كَيْفَ أَصْبَحْتَ**) و او می‌گفت: (**أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللهَ**) آن حضرت ﷺ برای او دعا می‌فرمودند. روزی آمد و آن حضرت ﷺ از او پرسیدند که (**کیف اصبحت یا فلان**) او گفت «بخیر ان شکرت» آن حضرت ﷺ سکوت کردند او پرسید که یا رسول الله همیشه بعد از احوال پرسی من دعای می‌فرمودند و امروز احوال پرسیدند دعا نفرمودند ارشاد کردند که همیشه من از تو احوال پرسی می‌کردم و تو شکر می‌نمودی و امروز شک کردی.[۴]

و نیز بیهقی از ابوحازم آورده که چشم را هم شکری است و دست و پا را هم شکری است و شکم را هم شکری است و شرمگاه را هم شکری است مپندارید که شکر به زبان تنها ادا

۱- شعب الإیمان (۶ / ۲۴۰ رقم ۴۱۰۱).

۲ - أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۴/ ۹۵، رقم ۴۳۸۸) . کنز العمال (۴۹۵۳).

۳ - أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۶/ ۲۴۵، رقم ۴۱۱۴) .

۴ - أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۶/ ۲۵۸، رقم ۴۱۳۵) .

می‌شود شکر می‌باید که به جمیع اعضا باشد و هرکه به زبان شکر می‌کند و به تمام اعضا شکر نمی‌کند مانند کسی است که نزد او گلیمی باشد یک گوشه‌ی گلیم را بدست خود گرفته و تمام بدن او عاری است این گلیم او را هرگز از گرمی و سردی و برف و باران فائده نمی‌دهد.[۱]

و در ترمذی و ابن ماجه به روایت ابوهریره ﷺ وارد است که: **(لِلطَّاعِمِ الشَّاكِرِ مِثْلُ مَا لِلصَّائِمِ الصَّابِرِ.)**[۲] یعنی: هرکه شکم سیر خورد و شکر ادا نمود مانند روزه‌دار است در اجر و ثواب.

و بیهقی و ابن ابی‌الدنیا به روایت متعدده آورده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که: دو خصلت است که در هرکه باشند او را خدای تعالی شاکر و صابر می‌نویسد و هرکه در او نباشند نزد خدا صابر و شاکر نیست. یکی آن است که در مقدمه‌ی دین بالاتر از خود به بیند و به او اقتدا کند، و دوم آن است که در مقدمه‌ی دنیا پست‌تر را از خود نظر کند و شکر خدا ادا نماید و هرکه در دنیا بالاتر را به بیند و بر حال خود حسرت و تاسف نماید یا در دین خود پست‌تر را به بیند و خود را در عجب اندازد خدای تعالی او را نه شاکر می‌نویسد نه صابر.[۳]

و در ابوداود و نسائی وارد است که آن حضرت ﷺ هرکه وقت صبح بگوید: **(اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحَ بِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَمِنْكَ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، فَلَكَ الْحَمْدُ، وَلَكَ الشُّكْرُ.)** پس شکر آن روز را ادا کرد و هرکه وقت شام همین قسم بگوید پس شکر آن شب را ادا کرد.[۴]

و ابن ابی‌الدنیا از آن حضرت ﷺ روایت کرده است که هرکه صاحب بلائی یا مصیبتی را به بیند و بگوید ثنا و ستایش است آن خدا را که مرا نگاهداشت از این بلا و مصیبت که ترا به آن مبتلا ساخته است و بزرگی داد مرا بر تو و بر بسیاری از خلق خود. پس شکر آن نعمت را ادا کرده باشد لیکن علما گفته‌اند که این شکر را بوجهی بگوید که آن صاحب بلا

---

۱ - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (۳۱۱/۶، رقم ۴۲۴۴).

۲ - أخرجه الحاكم (۱۵۱/۴، رقم ۷۱۹۵). وأخرجه أيضًا: البيهقي (۳۰۶/۴، رقم ۸۳۰۳).

۳ - الشكر لابن أبي الدنيا (۶۹ رقم ۲۰۴) والدر المنثور (۱ / ۳۷۲).

۴ - أخرجه أبوداود (۳۱۸/۴، رقم ۵۰۷۳)، والبيهقي في شعب الإيمان (۸۹/۴، رقم ۴۳۶۸). وأخرجه أيضًا: النسائي في الكبرى (۵/۶، رقم ۹۸۳۵).

نشنود و تا دل او شکسته نشود.[1]

و در ابوداود و ترمذی وارد است که چون خبر خوش به آن حضرت ﷺ می‌رسید یا امری مرغوب حاصل می‌شد آن حضرت ﷺ برای ادای شکر سجده کنان می‌افتادند.[2]

و ابن ابی‌الدنیا از عبدالرحمن بن عوف رضی الله عنه روایت کرده که آن حضرت ﷺ روزی فرمودند که امروز مرا با حضرت جبرئیل علیه السلام ملاقات واقع شد مرا بشارت عمده دادند و گفتند که حق تعالی می‌فرماید که هرکه برتو یکبار درود فرستد من براو ده بار درود فرستم و هرکه یکبار برتو سلام بگوید من ده بار براو سالم بگویم من بخوشی این بشارت سجده‌ی برای خدا کردم.[3]

بیان طریق ادای شکر چند نعمت

و خرایطی به روایت جابربن عبدالله رضی الله عنه آورده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: (**أفضل الذّكر لَا إِلَّا إِلَه إِلَّا الله وَأفضل الشُّكْر الْحَمد لله.**)[4]

و ابن ابی‌شیبه و ابن سعد و دیگر محدثین رحمهم الله به روایت شداد بن اوس رضی الله عنه آورده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که چون مردم دنیا در بسیاری زرّ وسیم مصروف شوند شما را می‌باید که این کلمات را بسیار گفته باشید: (**اللهُمَّ إِنِّي أَسأَلك الثَّبَات فِي الْأَمر والعزيمة على الرشد وَأَسْأَلك شكر نِعْمَتك وَأَسْأَلك حسن عبادتك وَأَسْأَلك قلباً سليما وَلِسَانًا صَادِقا وَأَسْأَلك من خير مَا تعلم وَأَعُوذ بك من شَرّ مَا تعلم وأستغفرك لما تعلم إِنَّك أَنْت علام الغيوب.**)[5]

---

۱ - الشكر لابن أبي الدنيا (۶۳ رقم ۱۸۷) والدر المنثور (۱ / ۳۷۳) وبنحوه: أخرجه الترمذی (۵/ ۴۹۳ رقم ۳۴۳۱) وقال: غريب. وأخرجه أيضًا: الحارث كما فی بغية الباحث (۲/ ۹۵۶، رقم ۱۰۵۶).

۲ - أخرجه: أحمد ۵ / ۴۵، وأبو داود (۲۷۷۴)، والترمذي (۱۵۷۸)، وابن ماجه (۱۳۹۴)، والبزار (۳۶۸۲)، والدارقطني ۱/ ۴۱۰، والحاكم ۱/ ۲۷۶، والبيهقي ۲ / ۳۷۰.

۳ - أحمد (۱/ ۱۹۱)، الحاكم (۱/ ۳۴۴، ۷۳۵)، والبزار (۷۴۹ -كشف الأستار)، وهو عند البيهقي (۲ /۳۷۰، ۳۷۱)، وابن أبي شيبة مختصرًا (۲/ ۲۲۹)، وأبي يعلى (۲/ ۱۵۸) (۲/ ۱۶۴)، والضياء في «المختارة» (۳/ ۱۲۶) (۹۲۶)، وعبد بن حميد (۱/ ۸۲) (۱۵۷).

۴ - الخرائطي في «فضيلة الشكر لله على نعمته» (۲/ ۲)، الدر المنثور (۱ / ۳۷۴).

۵ - أخرجه ابن أبی شيبة (۶/ ۴۶، رقم ۲۹۳۵۸)، وأحمد (۴/ ۱۲۳، رقم ۱۷۱۵۵)، وابن حبان (۵/ ۳۱۰، رقم.

و در شرع چند چیزرا برای ادای شکر چند نعمت مقرر فرموده‌اند: شکر تولد ولد، عقیقه است و برابر موی سر او نقره را وزن کرده خیرات کردن. و شکر نکاح، ولیمه است. و شکر پوشیدن جامه‌ی نوآن است که جامه کهنه را بنام خدا به محتاجی بدهد، و شکر ادای روزه صدقه الفطر، توسع و تکلف و تزین در روز عید الفطر است، و شکر ادای حج قربانی عید اضحی است و تکلف و تزین در آن روز، و شکر خوردن و نوشیدن او از خواب برخاستن، اذکار لسانی‌اند که در این اوقات ماثور شده‌اند، و شکر مال آن است که بر خود اثر آن را ظاهر کند و در لباس و خوراک به صورت مفلسان نماند، و شکر سواری و جانوران آن است که گاه‌گاه به محتاجان به عاریت دهد، و شکر مواشی آن است که شیر یک جانور را از آنها به راه خدا و به مستحقان می‌داده باشد، و شکر زراعت و میوه آن است که از خوردن آن کسی را منع نکند. آری اگر کسی خواهد که برداشته به برد مزاحمت می‌رسد. و شکر هر صنعت آن است که محتاج را به آن اعانت نماید؛ خصوصا مثل کتابت و خیاطت و تعلیم قرآن و مسائل دین شکر نعمت علم است و علی هذالقیاس.

و چون در ضمن این سه تکلیف که ذکر، و شکر، و ترک کفران است؛ جمیع احکام شرعیه داخل شدند زیرا که ذکر و شکر چنانچه گذشت مستوعب جمیع طاعات است و کفران نعمتها محیط جمیع منهیات و ادای احکام شرعیه به تمام و کمال خیلی دشوار و شاق است لاجرم برای تسهیل این مشقت طریقی را نشان می‌دهند و می‌فرمایند: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید.» اگر ادای حق ذکر و شکر و ترک نعمتهای من بر شما دشوار افتد پس ﴿ٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ﴾ «مدد طلبید بصبر.» که لشکری عظمیٰ است از لشکرهای او خاص به انواع شما که انسان است، متعین فرمودیم تا در مهمات شما مددگار شما باشد.

۱۹۷۴) ، والطبرانی (۲۷۹/۷، رقم ۷۱۳۵) ، والحاکم (۶۸۸/۱، رقم ۱۸۷۲) وقال: صحیح علی شرط مسلم. وأبونعیم فی الحلیة (۷۷/۶) . وأخرجه أیضًا: النسائی (۵۴/۳، رقم ۱۳۰۴) .

بیان تخصیص صبر به انسان

و از این است که صبر در جانوران متصور نیست که محض شهوت دارند نه عقل، و در ملائکه نیز متصور نیست زیرا که عقل محض دارند نه شهوت پس صبر که عبارت از «ثبات در مقابله مقتضای شهوت و غضب» است در هیچ مخلوق سوای این نوع نیافریده‌ایم اما این نوع پس در ابتدای وجود خود هر فرد آن به منزله جانور می‌باشد که غیر از خواهش غذا چیزی دیگر ندارد باز بعد مدتی خواهش بازی بر او غلبه می‌کند باز خواهش جماع لیکن چون به این حد می‌رسد عقلی نیز در وی پیدا می‌شود که روی شهوت او را از لذات عاجله برمی‌گرداند و به سعادت باقیه متوجه می‌کند و در این وقت در میان هر دو داعیه عقل و شهوت جنگ و نزاع می‌افتد اگر عقل، شهوت را مغلوب گردد و در قابوی خود گرفت پس همین است معنی صبر.



بیان اقسام صبر

و صبر را دو قسم است بدنی و نفسانی:

بدنی نیز دو قسم است: فعلی است یا انفعالی، فعلی مانند عمل کردن اعمال شاقه و انفعالی مانند ثبات بر الام و اوجاع، و نفسانی عبارت است از آنکه نفس را از مقتضیات طبع بند کند اگر از شهوت بطن و فرج بند کرد آنرا عفت نامند، و اگر از طلب فضول بند کرد آنرا زهد و قناعت نامند، و اگر از جزع و فزع و بلند کردن آواز و طپانچه بر رو زدن و گریبان و جامه را چاک کردن در وقت مصیبت بند کرد آن را صبر عرفی نامند، و اگر در حالت غنا و دولتمندی از کبر و نخوت و ترفع بر هم چشمان بند کرد آن را فراخی حوصله نامند، و اگر در حالت جنگ از فرار و تزلزل بند کرد آن را شجاعت نامند، و اگر در حالت غضب از ضرب و شتم بند کرد آن را حلم نامند، و اگر در سرانجام مهمی از مهمات از اضطرار و تحیّر بند کرد آن را نیز وسعت حوصله گویند، و اگر از اظهار اسرار بند کرد آن را رازداری نامند، پس این لشکر الهی در هر مهم از مهمات دینی و دنیوی مددگار است. و حقیقت صبر آن نیست که آدمی کدورت امر مکروه را درنیابد یا دریابد و آن را مکروه ندارد زیرا که این هر دو امر غیر ممکن است بلکه حقیقت صبر همین است که با وجود کدورت و کراهیت طبیعی از

آنچه منافی عقل و شرع است خود را حبس کند و از اظهار جزع و شکایت خود را باز دارد. و اگر اشک جاری شود یا رنگ چهره متغیر گردد منافی صبر نیست زیرا که آن حضرت ﷺ در وقت فوت پسر خود حضرت ابراهیم ؑ گریه نموده‌اند و اظهار حزن و اندوه به این لفظ فرموده که: (وَاللهِ إِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ) و چون مردم در این باب عرض کردند ارشاد شد که این قدر غم و ملال و اشک‌ریزی از مقتضیات رحمت الهی است که در این قسم علائق ظهور فرموده است: (وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ)[1] و نیز ارشاد کرده که: (إِنَّ العَيْنَ تَدْمَعُ، وَالقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلاَ نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا)[2] یعنی: چشم اشک می‌ریزد و دل اندوه می‌کند و در این امر بنده را اختیاری نیست و این قدر داخل حد تکلیف نمی‌تواند شد که: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ آری زبان خود را بند می‌کنیم تا حرفی نامرضی او تعالی از آن نه برآید.

و در اینجا باید دانست که صبر همان است که در اول ورود مصیبت و انزعاج نفس واقع شود و هرگاه صورت مصیبت منکسر گشت و نفس را صدمه او فراموش شد ترک جزع و فزع و ترک شکایت در آن وقت در صبر معدود نمی‌شود بلکه آن را تسلی و سلو[3] می‌نامند و آن نیز امری است که باضطرار واقع می‌شود.

و لهذا حکماء گفته‌اند که: اگر کسی را تکلیف دهند که دایماً بر مصیبت جزع می‌نموده باشد تکلیف مالایطاق باشد.

---

۱ - أخرجه الطيالسي (ص ۸۸، رقم ۶۳۶) ، وأحمد (۵/ ۲۰۴، رقم ۲۱۸۲۴) ، وأبو داود (۳/ ۱۹۳، رقم ۳۱۲۵) ، والنسائی (۴/ ۲۱، رقم ۱۸۶۸) ، وابن ماجه (۱/ ۵۰۶، رقم ۱۵۸۸) ، وابن حبان (۲/ ۲۰۸، رقم ۴۶۱) .

۲ - أخرجه البخاري في الصحيح ۳/ ۱۷۲ - ۱۷۳ كتاب الجنائز (۲۳)، باب قول النبي ﷺ (إنا بك لَمَحزونون).. (۴۳)، الحديث (۱۳۰۳)، وأخرجه مسلم في الصحيح ۴/ ۱۸۰۷ - ۱۸۰۸ كتاب الفضائل (۴۳)، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال... (۱۵)، الحديث (۶۲/ ۲۳۱۵).

۳ - سلو: خرسند و بی‌غم شدن، زایل شدن حزن.

هم بر در مصطفی ﷺ نکوتر　　　　انس انس و سلو سلمان (خاقانی)

بیان فضائل صابرین و فضیلت صبر

و از فضائل این خلق محمود که مسمیٰ به صبراست آن است که حق تعالی او را در هفتاد و چند جا از این کتاب عزیز ستوده است و اکثر خوبی‌های دارین به آن خصلت محموده بازبسته از آنجمله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾، ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ و از این آیت معلوم شد که هر طاعت اجری دارد مقدّر غیر از صبر که اجر او در مقدار و اندازه نمی‌آید.

و از فضائل صبر آن است که عبادت عمده که روزه است محض صبراست از اکل و شرب و جماع و در حدیث قدسی در حق آن عبادت وارد شده که: (الصَّوْمَ لِي)[1] و نیز نصرت و امداد را معلق به صبر فرموده‌اند در آیت: ﴿إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ﴾ و نیز صابران را مجمع عنایات خاصه‌ی خود ساخته‌اند در آیت: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ و در حدیث صحیح است که: (الصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ)[2] زیرا که ایمان تمام نمی‌شود مگر به ترک آنچه نالایق است و به عمل آنچه لایق است و مداومت این هر دو کار بغیر از صبر نمی‌شود پس به این حساب صبر تمام ایمان است، چنانچه به همین اعتبار حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه و عبدالله بن مسعود ﷺ فرموده‌اند که: (الصبر هو الایمان کله).

لیکن چون ترک نالایق و عمل لایق گاهی موافق خواهش دلی و شهوت نفسانی می‌باشد و گاهی نمی‌باشد پس آنچه از قسم اول است در آن احتیاج به صبر نمی‌افتد، نظر شارع تدقیق فرموده آن را نصف ایمان قرار داد؛ پس علاجی که در تسهیل تکلیفات شاقه‌ی شرعیه بر نفس مفید است متخلق بخلق صبر است که هم در ذکر و هم در شکر و هم در

۱- رواه مسلم (۲/ ۸۰۷ رقم ۱۱۵۱/ ۱۶۵) من حديث أبي هريرة وأبي سعيد ﷺ.

۲- أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (۷۴/۱، رقم ۴۸)، والخطيب (۲۲۶/۱۳) . وأخرجه أيضًا: الحاكم (۴۸۴/۲، رقم ۳۶۶۶) وقال: صحيح الإسناد. والطبراني (۱۰۴/۹، رقم ۸۵۴۴) . قال المنذرى (۱۴۰/۴): رواته رواة الصحيح، وهو موقوف، وقد رفعه بعضهم. قال الهيثمى (۵۷/۱): رجاله رجال الصحيح. والقضاعى (۱۲۶/۱، رقم ۱۵۸) والديلمى (۴۱۵/۲، رقم ۳۸۴۱).

ترک کفران نعمت تأثیر عظیم می نماید و اگر با وصف تخلق به این خلق نیز بر شما بعضی تکالیف شرعیه گرانی کنند یا در تحصیل حوائج ضروریه‌ی معاش درمانده شوید و به این سبب شما را تخلی برای ذکر و شکر یا ترک کفران نعم میسر نیاید پس از چیزی دیگر هم نشان می‌دهیم و می‌گوئیم.

﴿وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ «و مدد طلبید به نماز.» زیرا که نماز عبادتی است مرکب و تریاقی است مجرب مؤلف از چند جزو، و جزء اعظم آن و خلاصه‌ی ارکان آن دعا است که گره‌گشائی هر جزو کل و کار روای هر محتاج است و با وصف آنکه سبب قضای حوائج است عبادتی است مستقله و میثاقی است جامعه‌ی ذکر و شکر را، پس در آن شغل هم نفس و طبع شما تسلی می‌پذیرد که من در پی تحصیل حاجات خودام و در سعی و تلاش معاشم و هم مقصد که ذکر و شکر است از دست نمی‌رود و در طریق استمداد در مهمات و حوایج به نماز سابق گذشت که از اقسام آن صلوة الحاجت است برای هر مطلبی و صلوة الاستسقاء است برای طلب باران و مطلق نوافل اند برای دفع اضطرار.

و در حدیث شریف وارد است که: (كان النبيﷺ إذا حز بِهِ أمر فزع إِلَى الصَّلَاة.)[1]

یعنی: چون آن حضرتﷺ را امری به اضطرار می‌آورد مشغول به نماز می‌شدند.

و حاکم و بیهقی روایت کرده‌اند که یکبار عبدالرحمن بن عوف ﷺ را غشی رو داد تا آنکه مردم گمان کردند که وفات یافته باشند و از نزد ایشان برخاستند و مکان را خالی کردند در آن وقت مایوسی زن ایشان امکلثوم بنت عقبه در مسجد درآمدند و این آیت را بخواند که: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱسْتَعِينُوا بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ و به نماز مشغول شد ساعتی نگذشت که ایشان را افاقت دست داد و حیات دوباره یافتند.[2]

---

۱ - «أخرجه الطبري» ۱/ ۲۶۰ بنصه عن حذيفة، وورد في «تفسير الزمخشري» ۱/ ۶۶، وابن عطية ۱/ ۲۷۶، «تفسير القرطبي» ۱/ ۳۷۱، وابن كثير ۱۴/ ۶۱۶، وأورده السيوطي في «الدر المنثور» ۱/ ۱۶۳، وورد برواية: كان إذا حزبه أمر صلى، أخرجها أحمد ۵/ ۳۸۸، وأبو داود (۱۳۱۹) كتاب: التطوع، باب: وقت قيام النبيﷺ، والطبري ۱۴/ ۷۳، وورد في فيض القدير ۵/ ۱۲۰، والكنز ۷/ ۶۹.

۲ - أخرجه معمر في «جامعه» -كما في آخر «المصنف» لعبد الرزاق (۱۱/ ۱۱۲/ ۲۰۰۶۵) والفريابي في «القدر» (رقم: ۴۳۵،۴۳۴) ومن طريقه الأجري في «الشريعة» (۱/ ۴۱۰ - ۴۱۱/ ۴۷۶، ۴۷۷) وابن بطة في «الإبانة» (۱۵۶۸، ۱۵۸۷) واللالكائي في «شرح أصول الإعتقاد» (رقم: ۱۲۲۰) والحاكم (۳/ ۳۰۷) والبرتي في «مسند عبد الرحمن بن عوف» (رقم: ۲۳) وابن سعد في «الطبقات» (۳/ ۱۳۴) وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (۱/ ۳۸۳/ ۴۸۱) وإسحاق بن راهويه كما في

و نماز حضرت ابراهیم ﷺ در وقتی که حضرت ساره ؓ را مردم پادشاه جبار کشیده بردند سابق مذکور شد و نماز جریج راهب در وقتی که او را تهمت به زنا کردند نیز در بخاری و مسلم است.[1]

بالجمله نماز با وصف آنکه شامل ذکر و شکر است تصویری است معنی دعا را که بهتر از آن تصویری دیگر ممکن نیست و استمداد به دعا دأب اهل ایمان است قدیما و حدیثا و چه قسم شما از استمداد به صبر و صلوة غافل شوید حال آنکه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ﴾ «به تحقیق خدای‌تعالی.» که مددگار حقیقی در هرمهم و هرحاجت اوست، ﴿مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ۝١٥٣﴾ «همراه صبرکنندگان است.» زیرا که صبرکنندگان متکلف به خُلق او تعالی که صبور و حلیم است خود را متخلق می‌سازند و هرکه خود را متخلق باخلاق الهی ساخت معیتی دیگرورای معیت علمی و قدرتی که با هرمخلوق او تعالی را ثابت است نسبت به آن کس او تعالی را حاصل شد و از آثار معیت خاصه‌ی توفیق و امداد و تائید و نصرت برنفس و شیطان و اعدای انس و جانّ است که مانع از ذکر و شکر و باعث برکفران نعمتها می‌شوند، و نیز چون او تعالی همراه شما شد مقصد شما حاصل گشت که از ذکر و شکر و ترک کفران نعمت نیز همین را می‌جستید و چون این معیت خاصه برمحض صبر مترتب می‌شود برنماز که عبادت جامعه است ذکر و شکر و صبر را بالاولی مترتب خواهد گشت بلکه نماز خود «معراج المؤمن» است و صورت قرب و مناجات در آن حالت خود حصول معیت خاصه مقتضای طبیعت آن عمل است و متمم ارکان آن، نه جزا و ثمره‌ی آن؛ و لهذا ارشاد نشد که (ان الله مع الصابرین والمصلین.)

و هرگاه ثابت شد که صبرکنندگان را معیتی خاصه حضرت حق جل و علیٰ حاصل می‌شود و معلوم بالقطع است که او تعالی جامع هرکمال است معیت او تعالی مستلزم معیت هرکمال است بقدر استعداد حامل، و نیز بالیقین ثابت است که از انواع صبر آنچه

«المطالب العالية» (رقم: ۳۹۷۶ - العاصمة) وإتحاف الخيرة المهرة» (۷ / ۲۲۲ - ۲۲۳ / ۶۷۱۲ - الوطن) والدينوري في «المجالسة» (۲/ ۲۴۷ / ۳۷۸).

۱ -أخرج قصة جريج: البخاري ۴ / ۲۰۱ (۳۴۳۶)، ومسلم ۸ / ۴ (۲۵۵۰) (۸). باب تقديم بر الوالدين على التطوع بالصلاة وغيرها.

اعلی و اکمل است صبر بر رفتن جان است در راه خدا و در طاعت او، چنانچه گفته‌اند: (الجُوْدُ بِالنَّفْسِ أقْصَى غَايَةِ الجُوْدِ).[1] صبر بر فوت لذتی یا نقصان مالی یا موت دیگری که علاقه‌ی قرابت با خود داشته باشد در جنب آن قبح چندان نیست پس در حصول کمال حیات که اول صفات ذاتیه آن ذات مقدس است صابرین را علی‌الخصوص این فرد اعلی و اکمل را از صابرین تردد مکنید.

﴿وَلَا تَقُولُوا﴾ «و مگوئید.» ﴿لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ «در حق کسی که کشته شود در راه خداوند.» از جمله صابران باشد در جهاد که ایشان ﴿أَمْوَٰتٌ﴾ «مرده‌اند.»

زیرا که چون آدمی می‌میرد روح او از بدن او جدا می‌شود پس موت به معنی عدم حس و حرکت و ادراک و شعور جسد را به جدائی روح رو می‌دهد و روح را اصلا تغییری نمی‌شود چنانچه حامل قوّتی بود حالا هم هست و شعوری و ادراکی که داشت حالا هم دارد بلکه صاف‌تر و روشن‌تر زیرا که تدبیر بدن و توجه به امور سفلانیه او را از صفائی ادراک مانع می‌شد و چون از بدن جدا شد آن مانع مرتفع گشت پس ارواح را مطلقا خواه روح شهید باشد یا روح عامه مؤمنین یا روح کافر و فاسق به این معنی مرده نتوان گفت، مردگی صفت بدن است که شعور و ادراک و حرکات و تصرفات بسبب تعلق روح با وی از وی ظاهر می‌شدند و حالا نمی‌شوند.

موت روح به دو معنی

آری روح را به دو معنی موت لاحق می‌شود:

اول آنکه بعد از مفارقت بدن از ترقی باز می‌ماند و تا وقتی که با بدن متعلق بود میدان ترقی بر روح او فراخ بود.

دوم آنکه بعضی تمتعات و تلذذات مثل اکل و شرب و سیر و دور که بواسطه‌ی بدن به آنها خوگر شده بود از دست او می‌روند و لهذا او را نیز در شرع شریف حکم به موت می‌فرمایند.

اما در این امور فقط مثلا می‌گویند که عمل نیک و بد او ختم شد و خاتمه کار او بر

---

۱ - هو من بيت لمسلم بن الوليد، الأبيات في ديوان صريم الغواني: ۱۶۴ وما بعدها.

این عمل شد و بر سعادت یا شقاوت مُرد و منْ بَعد او را تدارک مافات متصور نماند، و نیز می‌گویند که مال او میراث وارثان گشت زیرا که حالا او را کاری به مال اینجا نماند و زن او فارغ از نکاح گشت اگر بعد انقضای عدت با دیگری نکاح کند جایز است زیرا که علاقه‌ی که با این زن داشت و به آن متمتع بود موقوف بر این جسد بود و آن جسد از وی جدا شد مانند آنکه چون سوار اسب خود را فروخت دیگر او را حاجت زین و توبره و لگام نماند و سوداگر چون دکانداری موقوف کرد دیگر افزونی مال او را ممکن نیست همان اندوخته‌ی خودش با او است لیکن موت ارواح، به این دو معنی هم در غیر شهیدان راه خدا است اما شهیدان راه خدا را در حقیقت این دو معنی موت هم نیست.

﴿بَلْ﴾ «بلکه ایشان.» ﴿أَحْيَآءٌ﴾ «زندگانند.» زیرا که دائما در ترقی و تضاعف اجر و ثواب‌اند و عمل ایشان که بر آن مرده‌اند و در آن جان داده حکم عمل دایمی ایشان گرفته که گویا هنوز کرده می‌روند.



کیفیت حیات شهیدان

در حدیث صحیحین وارد است که: (**کل ابن ادم يختم على عمله اذا مات الا المجاهد فى سبيل الله فانه ينمى له عمله الى يوم القيامة**)[1] یعنی هر آدمی چون می‌میرد بر عمل او مهر ختم می‌نهد مگر کسی که در جهاد راه خدا مرده باشد که عمل او جاری است تا روز قیامت گویا جهاد می‌کند.

و همچنین تمتعات و تلذذات جسدانیه نیز از ایشان موقوف نکرده‌اند بلکه ایشان را به مجرد مفارقت ارواح از ابدان در ابدانی دیگر متعلق ساخته‌اند تا بواسطه‌ی آن ابدان تمتعات و تلذذات جسدانیه بردارند.

امام مالک ﷺ در مؤطا و امام احمد و ترمذی و نسائی و ابن ماجه ﷺ به روایت کعب

---

۱ - خرجه أحمد في المسند ۶ / ۲۰ واللفظ له، وأخرجه أبوداود في السنن ۳ / ۲۰، كتاب الجهاد (۹)، باب في فضل الرباط (۱۶)، الحديث (۲۵۰۰)، وأخرجه الترمذي في السنن ۴ / ۱۶۵، كتاب فضائل الجهاد (۲۳)، باب ما جاء في فضل من مات مرابطًا (۲)، الحديث (۱۶۲۱) واللفظ له. والحاكم (۲ / ۸۸). قال الترمذي: حسن صحيح، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم، وصححه ابن العربي في ((عارضة الأحوذي)) (۴ / ۱۱۳)، وقال ابن حجر في ((فتح الباري)) (۱۲ / ۴۲۹): ثابت وله شواهد.

بـن مالـک ﷺ آورده‌اند کـه آن حضـرت ﷺ فرمودند که ارواح شـهیدان را در شـکم جانوران سـبزرنـگ مثـل طوطیان و سـبزکها می‌اندازند و ایشـان را پروانگـی می‌دهنـد کـه از هرمیوه و هردرخت بهشت شکم سیرخورده بیاینـد و از نهرهای بهشت هرچه خواهند از شـراب آب و شـیرو شـهد بنوشند و آشیانه ایشـان قندیل‌هایی است که معلق است به عرش دران استراحت می‌کنند[1]

و اصـل ایـن حدیـث متواتـراسـت و در صحیحیـن نیـزموجـود، آری ارواح شـهیدان از تمتعات این جهان و تکلیفات دنیا دور افتاده‌اند اما تمتعات جسدانیه بی تکلیفات دارند و اصلاروی غم و الم نمی‌بینند پس در حقیقت حیات ایشان اتم از حیات دینوی است.

﴿وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ﴾ (۱۵۴) «ولیکن شما شعور ندارید.» که ایشـان هنوز در ترقی اعمال و در تمتعات و تلذذات بدنی با شـما شـریک‌اند بلکه از شـما زیاده‌ترو افزون‌تر، به این جهت که آن ابدان ایشـان از نظرشـما غایب‌اند و در عالمی دیگرورای عالم شـما رزق ایشان و سیر و دور ایشـان مقرر اسـت؛ مانند کسـی کـه در ولایت میوه‌ها می‌خورد و سـیرشـگوفه و گلزار می‌نمایـد و اهـل هندوسـتان چـون او را نـه بیننـد مـرده انگارنـد و نیزبه این جهـت که ابدان گذاشته آنها را بدست خود گور می‌کنید و بی‌روح می‌دانید و باز اثرحیات ارواح آنها در این ابـدان هیـچ ظاهرنمی‌شـود اگرچه بطریق خرق عادت از تلف و پوسیدگی محفوظ مانند، مانند کسی که خانه‌ی شخصی را ویران و خالی دیده حکم به موت او کند.

سؤالی جواب طلب، فرق تناسخ با حیات شهیدان

باقی ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنسـت که فرق در میان تعلق ارواح شـهداء بعد از مفارقت از این ابدان به قوالب جانوران سبزرنگ و در میان تناسخ که نزد اهل اسلام باطل است چگونه توان فهمید؟

جوابش آنکه: تناسخ آن است که روح بعد از مفارقت یک بدن هم به بدن دیگرعنصری در دنیا متعلق شـود و از سـرنونشـوّ و نما پذیرد و جمیع لوازم نشـاء دنیا در آن متحقق شـوند

---

۱ - أخرجـه من روایة مسـروق، عن ابن مسـعود ﷺ، مسـلم في الصحیح ۳ / ۱۵۰۲، کتاب الإمـارة (۳۳)، باب بیان أرواح الشهداء . . . (۳۳)، الحدیث (۱۲۱ / ۱۸۸۷).

و ایـن نـوع تعلق که ارواح شـهداء را با ابـدان جانوران پرنده به هم می‌رسـد هم بیرون از عالم عناصر است و هم نشوّنما ندارد و هم جمیع لوازم نشاء دنیا در آن موجود نیست پس از باب تناسخ نباشد و این هم درصورتی است که آن قوالب سبزرنگ را روحی دیگر از سابق متعلق نباشد و اگر آن قوالب، روحی حیواتی از سابق داشته باشند و این ارواح را در آن قوالب زنده برای بهره‌مند کردن به رزق در آورده باشند پس اصلاً با تناسخ اشتباهی نخواهد بود، لیکن در الفاظ احادیث (فِي صُوَرِ طَيْرٍ خُضْرٍ) مؤید همان احتمال اول است.

و ایـن خصوصیـت شـهیدان را از این سـبب حاصل شـد که عملی که بـه آن در جناب الهـی تقـرب کردنـد همین موت و قطع علاقه‌ی روح از بـدن بود چون حکمـت الهی تقاضا می‌کند که جزای هر عمل مناسب صورت آن عمل می‌باشد، ارواح ایشان را بعد از مفارقت بـا ابـدان دیگر متعلق سـاختند تا ایـن علاقه عوض آن علاقه مقطوعه واقع شـود پس حیات شهدا در عالم برزخ حیات جزائی است نه حیات ابتدائی و نه حیات اعادی برای مجازات؛ و تناسخ اگر ثابت می‌بود از قبیل حیات ابتدائی می‌بود. فاتضح الفرق.

و به همین تحقیقات زایل شد اشکالی که در این جا وارد می‌کنند.

و حاصلش آنکه مراد از زندگی شـهیدان که در این آیت و در آیت ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ مصرح اسـت، چیسـت؛ اگر مراد از آن حقیقت حیات است یعنی تعلق روح با بدنی که داشـتند پس هم، خلاف واقع اسـت و هم خلاف شرع زیرا که در حق شـهیدان نیز حکم به موت کرده‌اند و احکام موتی مثل قسـمت میراث و تنفیذ وصایا و عدت منکوحه و انقطاع نکاح و دفن و غیره برآنها جاری نموده و اگر مراد آن است که ارواح ایشـان با شعور و ادراک خود باقی‌اند و به انواع ثواب مسـرور و شـادان پس این معنی خاص به شـهیدان نیسـت بلکه جمیع اهل نجات همین حکم دارند و مجرد بقای روح با ادراک و شعوری که داشت عام‌تر است در حق هر مؤمن و هر کافر و هر صالح و هر فاسق؟

و تحریـر جـواب آن اسـت کـه حیات شـهداء به معنـی تعلـق ارواح به ابدان اسـت برای استیفای لذات که موقوف بر آلات بدنی اسـت نه تعلق ارواح به ابدان سابقه و نه بقای روح با ادراک و شعور و این حیات حیات جزائی اسـت که ثواب عمل ایشـان را با ایشـان به این صورت داده‌اند پس خصوصیت شهیدان ظاهر گشت.

و چون ارشاد فرمودند که در ادای ذکر و شکر و ترک کفران نعمتهای الهی به صبر و نماز مدد جوئید و کسانی را که صبر را به نهایت مراتب رسانیده از نظر شما غایب شدند و از این جهان در گذشته مرده نگوئید حالا می‌فرمایند که چنان مپندارید که شما را مهمل خواهیم گذاشت و ذکر و شکر و ترک کفران نعمتهای الهی شما را لقمه‌ی بی‌دود میسر خواهد آمد بلکه موانع این عبادات برای شما خواهیم فرستاد و جوهر صبر شما را بر محک امتحان خواهیم زد تا ظاهر کنیم که با جود موانع بر ذکر و شکر و ترک کفران، نعمت صبر می‌کنید یا نه.

﴿وَلَنَبۡلُوَنَّكُم﴾ «و البته خواهیم آزمود شما را.» لیکن نه به آن حد که طاقت را از صبر طاق کند و از حد آزمایش برآمده بحدّ تعجیز و تکلیف مالایطاق انجامد بلکه ﴿بِشَيۡءٖ﴾ «بقدری قلیل.» که طاقت تحمل آن دارید ﴿مِّنَ ٱلۡخَوۡفِ﴾ «از خوف دشمنان.»[1] تا صبر شما بر دین اسلام با وجود ترس از ایذای دشمنان آزموده شود و این امتحان بعد از هجرت که خان و مان خود را ترک کرده برآمدند و از اقارب و عشایر خود که توقع نصرت و امن از آنها می‌باشد و دور افتادند شروع شد تا آنکه مسلمانان را از مدینه برآمدن دشوار افتاد هریک از قبایل عرب در پی ایذایی اینها شد و یهودیانی که گرد و پیش مدینه سکونت داشتند کمر بر عداوت و ایذای ایشان بربستند و نهایت خوف در جنگ احزاب رو داد تا آنکه حق تعالی از آن حالت ایشان در سوره‌ی احزاب حکایت فرمود که ﴿هُنَالِكَ ٱبۡتُلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَزُلۡزِلُواْ زِلۡزَالٗا شَدِيدٗا﴾ و این دشمنی و عداوات محض به جهت اسلام بود و دیگر هیچ، و نیز شما را از آزمایش خواهیم کرد به قدری قلیل ﴿وَٱلۡجُوعِ﴾ «و گرسنگی.» زیرا که بسبب خوف کفار شما را سفر و نوکری و دیگر وجوه مکاسب ممکن نخواهد شد و آنچه بعضی از شما پس اندازی داشته باشند در جنگ و قتال و تهیه‌ی اسباب جهاد و توشه‌ی این سفر، مصروف خواهد گردید این معنی نیز در ابتدای اسلام بعد از هجرت به شدت ظهور نمود و تا آنکه آن حضرت ﷺ به نفس نفیس خود به غلبه‌ی گرسنگی سنگ را بر شکم می‌بستند و حالت حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه که مشهور به مالداری بودند به این حدّ انجامید که

۱- قال ابن عباس: «﴿مِّنَ ٱلۡخَوۡفِ﴾ یعني خوف العدو» ذکره عن ابن عباس: الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۲۷۴، والواحدي في «الوسیط» ۱/ ۲۳۶، و«البغوي» ۱/ ۱۶۹، «تفسیر القرطبي» ۲/ ۱۵۹.

آن حضرت ﷺ روزی بسبب شدت گرسنگی بی‌تاب شده از دولتخانه‌ی خود برآمدند و حضرت ابوبکر ﷺ ملاقات کردند حضرت ابوبکر ﷺ عرض کردند که یا رسول الله! سبب چیست که بی‌وقت از خانه برآمده‌اید؟ فرمودند گرسنگی، حضرت ابوبکر ﷺ عرض کردند که والله من نیز بسبب گرسنگی برآمده‌ام.[1]

این است حال گرسنگی اضطراری که به سبب نایافت قوت بود اما گرسنگی اختیاری که عبارت از روزه است پس آن نیز در سال دوم از هجرت فرض شد و فضایل این عبادت برزبان پیغمبر بسیار از بسیار نزول یافت مشتاقان ثواب از صحابه‌ی کبار ﷺ در سرور صوم و اکثار آن مبالغه کردند.

﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ﴾ «و نیز خواهیم آزمود شما را به کم کردن از مالهای شما.» که اکثرش در مصرف جهاد مصروف خواهد شد و برخی از آن در غارت و نهب کفار خواهد رفت و آنچه باقی خواهد ماند به ایجاب زکوة و صدقه الفطر و حق مساکین و اضیاف و ایتام و تکلیف ایثار محتاجان بر خود و بر عیال خود، دمبدم در نقصان خواهد ماند و پایمالی زراعات به آمدن فوج کفار علاوه بر آن خواهد شد.

﴿وَٱلْأَنفُسِ﴾ «و به کم کردن جانهای شما.» زیرا که اقارب و عشایر از اهل هر خانه در جنگها پی در پی کشته خواهند شد و در مشقت سفر جهاد به گرسنگی و تشنگی و صدمات و نکبات تلف خواهند گردید بحدّی که در مهاجرین و انصار هر سال نقصانی بیّن راه می‌یافت، در جنگ اُحد از انصار هفتاد کس کشته شدند و در جنگ بیرمعونه نیز هفتاد کس از ایشان شهید شدند و بعد از شکست احد هیچ خانه در مدینه نبود که از آن صدای نوحه و شیون برنمی‌خواست و کسانیکه در این جنگهای پی در پی زنده باقی‌مانده بودند کسی را بشکسته شدن دست یا پا و کسی را به کوری و کری و دیگر آفات نقصان تن به هم رسیده بود حضرت طلحه ﷺ را دست شل بود و علی هذا القیاس دیگران را.

﴿وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ «و به کم کردن میوه‌های دل و جگر.» که عبارت از اولاد و صغاراند.[2]

---

۱ - أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۴/۱۴۵، رقم ۴۶۰۴) وفیه قصة. وأخرجه أیضًا: الطبرانی فی الأوسط (۲/۳۶۵، رقم ۲۲۴۷)، وفی الصغیر (۱/۱۲۴، رقم ۱۸۵).

۲ - قال الشافعي ﷺ «موت الأولاد؛ لأن ولد الرجل ثمرة قلبه» ذكره عن الامام الشافعي: الثعلبي في «تفسيره» ۱/ ۱۲۷۴،

و مردن ایشان بر آدمی شاق‌تر از رفتن جان و تلف عضو است و لهذا این مصیبت را بعد از همه مصایب یاد فرموده‌اند.

و در حدیث صحیح وارد است که: چون فرزند مرد مسلمان می‌میرد حق تعالی به فرشتگان قابض‌الارواح فرماید که: آیا شما قبض کردید روح فرزند بنده‌ی مرا، آنها می‌گویند که آری. باز می‌فرماید که آیا قبض کردید میوه‌ی دل او را آنها می‌گویند که آری. حق تعالی می‌فرماید که پس آن بنده‌ی من چه گفت آنها می‌گویند که ترا حمد کرد و ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ گفت از جناب الهی حکم می‌شود که برای بنده‌ی من در بهشت خانه‌ی بنا کنید و او را بیت الحمد نام نهید.[1]

و اگر میوه‌ها را بر میوهای درختان حمل کرده شود تکرار لازم می‌آید زیرا که داخل نقصان مال است و نیز آوردن این مصیبت بعد از مصیبت جان چندان به موقع نمی‌شود و از حضرت امام شافعی رحمه الله منقول است که ایشان می‌فرمودند: (**الْخَوْفُ: خَوْفُ الله، وَالْجُوعُ: صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَالنَّقْصُ مِنَ الْأَمْوَالِ: الزَّكَوَاتُ وَالصَّدَقَاتُ، وَمِنَ الْأَنْفُسِ: الْأَمْرَاضُ والقتل فی سبیل الله وَمِنَ الثمرات: فوت الاولاد.**)[2]

و وجه ترتیب این مصایب در ذکر آن است که اول خوف را مقدم آوردند زیرا که حلاوت زندگی را فی‌الفور برباد می‌دهد باز گرسنگی را که هلاک در آن متوقع می‌باشد باز نقصان اموال را که مفضی به گرسنگی به قتل می‌شوند و بیشتر وجه خوف از نقصان مال لحوق گرسنگی است، باز جهاد را آوردن که غالبا مفضی بقتل می‌شود باز نقصان ثمرات و اولاد

والبغوي ١ / ١٦٩، والرازي ٤ / ١٦٧، وأبو حيان في «البحر» ١ / ٤٥٠، وذكره ابن كثير في «تفسيره» ١ / ٢١١، قائلًا: وقد حكى بعض المفسرين، ثم قال: وفي هذا نظر.

١ - ينظر: «مجمع الزوائد» للهيثمي ٨ / ١٥٥، وينظر: «كنز العمال» ١٦ / ٢٨٤، برقم ٤٤٤٨٥. وقد أخرج الترمذي في كتاب الجنائز، باب: فضل المصيبة إذا احتسب ٣ / ٣٣٢، (١٠٢١) عن أبي موسى الأشعري، قال: قال رسول الله - ﷺ -: «إذا مات ولد العبد، قال الله لملائكته: أقبضتم ولد عبدي؟ قالوا: نعم، قال: أقبضتم ثمرة فؤاده؟ قالوا: نعم، قال: فماذا قال عبدي؟، قالوا: حمدك واسترجع، قال: ابنوا له بيتًا في الجنة، وسموه بيت الحمد» وقال: هذا حديث حسن، ورواه عبد بن حميد [برقم ٥٥١]، وأبو نعيم في «زوائده على الزهد» لابن المبارك ص ١٠٨، وابن حبان في «صحيحه» ٧ / ٢١٠، والثعلبي في «تفسيره» ١ / ١٢٧٤، والبغوي في «تفسيره» ١ / ١٣٠، قال ابن حجر في «الكاف الشاف» ص ١٢ - ١٣. أخرجه أحمد [٤ / ٤١٥] وغيره من حديث أبي موسى، وصححه ابن حبان، ورواه البيهقي في الشعب مرفوعًا وموقوفًا.

٢ - «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» (١ / ٢٠٧) «التفسير الرازي» (٣ / ٤٧).

را که در معنی موت بلکه بالاتر از موت است چه آدمی بعد از موت به بقای نسل خود، خود را باقی می‌انگارد و چون اولاد نماند موت نسلی او متحقق شد گو خود زنده ماند و چون در این آزمایشها شما صبر کردید و کامل العیار برآمدید.

معیت خاصه‌ی حق تعالی نصیب شما شد پس ای پیغمبرﷺ بعد از امتحان صبر ایشان از حال ایشان سکوت مکن بلکه قدر دانی ایشان فرما ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ۝١٥٥﴾ «و بشارت ده صبر کنندگان را بر این مصیبت‌ها.» به آنکه خدا همراه ایشان است.

﴿ٱلَّذِينَ﴾ «آن صبر کنندگان.» که محض ترک جزع و فزع و ترک شکایت اکتفا نمی‌کنند بلکه هر مصیبت را وسیله‌ی ذکر و شکر الهی می‌سازند و باعث تحصیل رضای الهی می‌دانند بحدّی که ﴿إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ﴾ «چون می‌رسد ایشان را مصیبتی.»

هر چون که باشد خرد یا بزرگ نزد ایشان چنان می‌شود که گویا وقت نماز آمد و هرگز بسبب آن مصیبت از خدا غافل نمی‌شوند بلکه مشغول بیاد او شده ﴿قَالُوٓاْ﴾ «می‌گویند.» ما را از این مصیبت چرا مضطرب باید شد زیرا که ﴿إِنَّا﴾ «تحقیق که ما.» مالک نفس خود نیستیم تا محافظت خود از مصیبت بر ذمه‌ی ما باشد و ما را در فکر آن باید افتاد بلکه ما همه مملوکیم و بنده‌ایم ﴿لِلَّهِ﴾ «برای خدا.»

و هر که مملوک کسی می‌باشد محافظت او بر ذمه‌ی مالک و خاوند است و چون خاوند ما غالب است بر کل عالمیان پس نباید که ما از چیزی ترسیم خواه دشمنان و ظالمان و کفار و اشرار باشند، و خواه حیوانات مهلکه چون شیر و پلنگ و کژدم و مار، و خواه اخلاط فاسده. و نیز چون ما مملوک و بنده‌ی خدائیم و رزق هر مملوک بر مالک او است و مالک ما صاحب خزائن است پس ما را از گرسنگی چرا باید ترسید اگر در وقتی ما را برای حکمت و مصلحت ما غذا نداد مانند طبیب مشفق که صاحب تخمه را از غذا حبس می‌کند لابد در وقتی دیگر خواهد بود و همچنین جان و مال و اولاد ما ملک او است و در دست ما به عاریت اگر مالک رد عاریت نمود چرا بیجا باید شد علی‌الخصوص که ما را عوضی و ثوابی از راه تفضل بر این مصیبتها وعده فرموده است.

﴿وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ۝١٥٦﴾ «و بتحقیق ما بسوی او رجوع خواهیم کرد.»

پس ما را همه آنچه موعود فرموده است عطا خواهد کرد و عطای او بالاتر از این نقصانات

خواهد شد و نیزچون ما همه مملوک و بنده‌ی اوایم پس هرچه نزد ما است همه بخشش و عطای او است او می‌تواند که داده را بستاند و باز دهد و ناداده را از سرنو انعام فرماید پس ما را از این نقصانها چه غم و اگراز مفارقت چند روزه ما را کلفتی حاصل شود نیزجای اندوه و ملال نیست زیرا که چون بازگشت همه بسوی او است پس آن مفارقت چند روزه نیزمبدل به وصال دائمی و صحبت مستمره خواهد گردید.

بیان فضیلت آیهٔ استرجاع

و در حدیث شریف وارد است که یکبار چراغ آن حضرت ﷺ به سبب بادی خاموش شد آن حضرت ﷺ فرمودند که: ﴿إِنَّا لِلَّـهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾ حضرت ام‌المومنین عائشه صدیقه رضی الله عنها عرض کردند که یا رسول الله! این هم مصیبتی بود؟ فرمودند: آری، هرچه از او در باطن آدمی قلقی و در دل او با او تعلقی به هم رسد مصیبت است.[1]

و نیز در حدیث شریف وارد است که آن حضرت ام‌المؤمنین ام‌سلمه رضی الله عنها می‌فرمودند که چون ابوسلمه رضی الله عنه که شوهراول ایشان بود و خیلی مرد بزرگ و صالح وفات یافت مرا این حدیث یاد آمد در دل خود گفتم حق تعالی عوض نیک این مرد بزرگ چه خواهد بود لیکن موافق فرموده‌ی آن حضرت ﷺ این کلمه را گفتم حق تعالی مرا در عوض او آن حضرت ﷺ را داد که در نکاح ایشان درآمدم.[2]

و طبرانی به روایت ابن عباس رضی الله عنهما آورده که آن حضرت ﷺ فرمودند که امت مرا چیزی داده‌اند که هیچ کس از امت‌های سابق نداده بودند و آن کلمه‌ی استرجاع است که در وقت مصیبت باید گفت.[3]

---

١ - أورده السيوطي في (الدر المنثور) ٢: ٧٩ وعزاه إلى: عبد بن حميد، وابن أبي الدنيا في العزاء. وهذا مرسل أيضًا، وعكرمة: هو مولى ابن عباس، ثقة ثبت، من أوساط التابعين. ينظر: التقريب ص ٣٩٧ . غرائب القرآن ورغائب الفرقان (١ / ٤٤٣).

٢ - رواه مسلم رقم (٩١٨) في الجنائز، باب ما يقال عند المصيبة، والموطأ ١ / ٢٣٦ في الجنائز، باب جامع الحسبة في المصيبة، وأبو داود رقم (٣١١٩) في الجنائز، باب ما يستحب أن يقال عند الميت من الكلام، والترمذي رقم (٣٥٠٦) في الدعوات، باب رقم (٨٨) .

٣ -أخرجه الطبراني (١٢/٤٠ ، رقم ١٢٤١١) . قال الهيثمي (٢/٣٣٠) : فيه محمد بن خالد الطحان وهو ضعيف . وعزاه أيضًا للطبراني وابن مردويه عن ابن عباس : المصنف في الدر المنثور (١/٣٧٧) ، والمناوي في فيض القدير (٢/٢) .

و بیهقی در شعب الایمان از سعید بن جبیر ﷺ روایت کرده که این کلمه انبیای پیشین را هم نداده بودند چه جای امتیان، دلیلش آنکه حضرت یعقوب ﷺ در کمال حزن بر حضرت یوسف علی نبینا وعلیه السلام گفتند که: (يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ) ﴿إِنَّا لِلَّـهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ نگفتند.[۱]

و بیهقی به روایت عبدالله بن عمر ﷺ آورده که چار چیزاست در هرکه جمع شوند حق تعالی برای او خانه در بهشت می‌سازد، اول آنکه در هرکار و بار خود التجا بخدا نماید، و دوم آنکه در هروقت مصیبت ﴿إِنَّا لِلَّـهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ بگوید، سوم آنکه چون نعمتی از جناب الهی به او رسد «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بگوید، چهارم آنکه چون گناهی از او سرزد شود (اسْتَغْفِرِ اللهَ) بگوید.[۲]

و امام احمد و ابن ماجه و بیهقی ﷺ به روایت حضرت امام حسین ﷺ آورده‌اند که آن حضرت ﷺ فرمودند که اگر مسلمانی را مصیبتی رسیده باشد بعد مدت، آن مصیبت را یاد کند و از سرنو ﴿إِنَّا لِلَّـهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ گوید، خدای تعالی او را اجر تازه‌ی آن مصیبت عطا می‌فرماید گویا آن مصیبت او را امروز رسیده است. و حکیم ترمذی به روایت انس بن مالک ﷺ در حق نعمت کهنه و حمد تازه همین قسم روایت کرده.[۳]

و طبرانی به روایت ابن عباس ﷺ آورده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که بسبب موت، اضطراب و فزع جبلی انسان است پس چون یکی را از شما خبروفات برادر مسلمان خود برسد باید که (إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ وَإِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ) بگوید تا موت خود نیز در نظر آید.[۴]

ولنعم ماقیل:

بیت:

---

۱ - شعب الإیمان (۲ / ۱۷۸ رقم ۹۲۴۲) الدر المنثور (۱ / ۳۷۷).

۲ - أخرجه البیهقی فی شعب الإیمان (۷/ ۱۱۷، رقم ۹۶۹۲).

۳ - أخرجه ابن ماجه (۱۶۰۰)، وأبویعلی (۶۷۷۷) و(۶۷۷۸)، وابن حبان في «المجروحین» ۳/ ۸۸، وابن السني في «عمل الیوم واللیلة» (۵۵۹)، والطبراني (۲۸۹۵).

۴ - أخرجه الطبرانی (۱۲/ ۵۹، رقم ۱۲۴۶۹) قال الهیثمی (۲/ ۳۳۱): وفیه قیس بن الربیع الأسدی، وفیه کلام. وابن السنی فی عمل یوم ولیلة (ص ۲۰۹، رقم ۵۶۶). وأخرجه أیضًا: أبونعیم فی الحلیة (۴/ ۳۰۳).

جامی آن به که درین مرحله آن پیشه   که زمرگ دگران مرگ خود اندیشه کنی

و نیز ابوا امامه آورده که یکبار دوال چرمین پاپوش آن حضرت ﷺ گسسته شد آن حضرت ﷺ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ خواندند و فرمودند که این هم مصیبتی است.[1]

و بزار و بیهقی به روایت ابوهریره ؓ از آن حضرت ﷺ آورده‌اند هرگاه دوال پاپوش شما شکسته شود پس باید که استرجاع کنید و آن را مصیبت دانید و برآن متوقع ثواب باشید.[2]

بلکه ابن ابی‌الدنیا و دیلمی از انس ؓ روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ شخصی را دیدند که بجای دوال چرمین در پاپوش خود سیخچه‌ی آهنی نصب کرده فرمودند که تو بسیار طویل الامل معلوم می‌شوی و مع هذا از ثواب گسسته شدن دوال چرمین محروم می‌مانی اگر دوال چرمین پاپوش تو گسسته شود و بگوئی: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ از پروردگار خود صلوة و رحمت و هدی یابی و این عنایت او در حقی تو بهتر از دنیا و ما فیها باشد.[3]

و دیلمی به روایت حضرت ام‌المومنین عائشه صدیقه ؓ آورده که یکبار آن حضرت ﷺ از جائی تشریف آوردند و در انگشت مبارک خاری خلیده بود و بار بار استرجاع می‌فرمودند و آن مقام را به دست می‌مالیدند چون من استرجاع ایشان را شنیدم نزدیک شدم دیدم که اثر خفیفی از آن خار در پوست انگشت مانده است بسیار خنده کردم و گفتم یا رسول الله پدر و مادر من فدای شما باد این قدر استرجاع از این خار نامعلوم آن حضرت ﷺ تبسم کردند و بر دوش من دست زدند و فرمودند که ای عائشه حق تعالی چون می‌خواهد بزرگ را خرد و خرد را بزرگ می‌سازد از مصیبت سهل پر حذر باش[4] و معمول سعید بن

---

۱ - أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (۸/ ۱۳۲/ ۷۶۰۰)، و«مسند الشاميين» (۴/ ۳۲۱/ ۳۴۳۵)، وسمُّويه في «فوائده»؛ كما في «الدر المنثور» (۱/ ۳۸۰) - . وقال الحافظ ابن حجر، كما في «الفتوحات الربانية» (۴/ ۲۹): «هذا حديث غريب، وسنده ضعيف».

۲ - أخرجه البزار (۸/ ۴۰۰، رقم ۳۴۷۵) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۷/ ۱۱۷، رقم ۹۶۹۳) . وأخرجه أيضًا: هناد (۱/ ۲۴۶، رقم ۴۲۴) ، والديلمى (۱/ ۳۲۸، رقم ۱۳۰۲) ، ومسدد كما فى المطالب العالية (۱۳/ ۸۶۷، رقم ۳۳۵۷) ، وإتحاف الخيرة المهرة للبوصيرى (۸/ ۴۴، رقم ۸۳۵۷) عن أبى هريرة. وقال المناوى (۱/ ۳۰۸) :

۳ - قصر الأمل لابن أبي الدنيا (۱ / ۸ رقم ۷).

۴ - أخرجه الديلمى (۵/ ۴۲۶، رقم ۸۶۲۸) . كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (۱۰ ، ۳۷۳ رقم ۲۹۸۵۹).

مسیب و حضرت حسن بصری رحمه الله آن بود که این هر دو بزرگ را چون نماز جماعت فوت می‌شد به آواز بلند استرجاع می‌کردند تا آنکه مردم برای تعزیت می‌آمدند.[۱]

بالجمله این قسم صابران که مصیبت را وسیله‌ی ذکر و شکر و پایه‌ی قرب خود نزد ربّ العالمین می‌دانند و آمدن مصیبت را مثل آمدن وقت نماز می‌انگارند.

﴿أُولَـٰئِكَ عَلَيْهِمْ﴾ «آن گروه بر ایشان نازل می‌شود.» ﴿صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾ «عنایات خاصه‌ی تازه از پروردگار ایشان.» که به آن عنایات خوف معصیت در آخرت نمی‌ماند و هیچ گناه با وجود آن عنایات تاثیر نمی‌کند.

معناي ﴿صَلَوَاتٌ﴾ در این محل

و صلوة در حقیقت نام همان عنایت خاصة حضرت حق است عزّ و علیٰ که از ضرر معصیت مطلقا مامون می‌سازد و لهذا مخصوص است اصالة به حضرت انبیاء علیهم السلام و این جماعه را نیز در افاضه‌ی آن عنایت همرنگ انبیاء علیهم السلام ساخته‌اند فرق این است که در حق انبیاء آن عنایت خاصه موجب عصمت از گناه می‌شود و هیچ گناه از آنها صادر نمی‌گردد و در حق این جماعه بسبب قصور استعداد همین قدر تأثیر می‌نماید که گناه کرده یا ناکرده برابر می‌افتد.

و لهذا در ترمذی و ابن ماجه و دیگر صحاح سته وارد است که هر که را سه فرزند نابالغ مرده باشند او را کلید بهشت و سپر محکم از آتش دوزخ حاصل گشت و چون بعضی مردان و بعضی زنان پرسیدند که یا رسول الله اگر کسی را دو فرزند یا یک فرزند مرده باشد او را این مرتبه به هم می‌رسد؟ فرمودند: آری قسم به خدا که بچه‌ی ناتمام ساقط شده نیز مادر خود را به ناف خود کشیده به بهشت خواهد برد اگر بی‌صبری نکرد و متوقع ثواب از خدا ماند.[۲]

و امام مالک در موطأ و بیهقی در شعب الایمان به روایت ابوهریره رضی الله عنه آورده‌اند که آن حضرت صلی الله علیه وسلم می‌فرمودند که مردی با ایمان را پی در پی در جان و مال و عیال و اطفال

---

۱ - الدر المنثور (۱ / ۳۸۱).

۲ - أخرجه أحمد (۲۴۱/۵ رقم ۲۲۱۴۳) قال المنذری (۵۷/۳) : إسناده حسن أو قریب من الحسن . والحکیم (۳۱۱/۱) والطبرانی (۱۴۵/۲۰ ، رقم ۲۹۹) . وأخرجه أیضًا : عبد بن حمید (ص ۷۲ ، رقم ۱۲۳) . والشاشي (۱۳۸۹) وأخرجه ابن ماجه (۱۶۰۹) «مصباح الزجاجة» (۲ / ۵۲).

او مصیبت ها می‌رسند تا آنکه روز قیامت با خدا ملاقات‌ها خواهد کرد و هیچ گناه برو نخواهد ماند.[۱]

و امام احمد و نسائی و بیهقی و حاکم رحمه الله بروایت قره‌ی مزنی رضی الله عنه آورده‌اند که شخصی پیش آن حضرت ﷺ می‌آمد و همراه او پسر او می‌بود روزی آن حضرت ﷺ از او پرسیدند که معلوم می‌شود که تو این پسررا بسیار دوست می‌داری که از خود جدا نمی‌کنی؟ او عرض کرد که رسول الله خدای تعالی شما را آنقدر دوست دارد که من این پسررا دوست دارم بعد چند روز آن شخص را آن حضرت ﷺ از مجلس خود گم کردند و از مردم احوال او پرسیدند مردم گفتند که پسر او که همراهش می‌بود مُرد و او را غم عظیم و اندوه شدید برآن پسر لاحق گشته آن حضرت ﷺ برای ملاقات او تشریف بردند و او را گفتند که روز قیامت بر هر دروازه‌ی بهشت که خواهی رسید او از آن طرف دویده‌ی آن دروازه را برای تو خواهد گشاد.[۲]

و در بعضی روایات این قصه این هم وارد است که برهر دروازه‌ی دوزخ برای تو خواهد ایستاد تا ترا از درآمدن منع کند. کذا ذکره ابن ابی الدنیا فی کتاب العزی.[۳]

و بیهقی عن انس و حاکم به سند صحیح از بریده‌ی اسلمی رضی الله عنه آورده که ما روزی نزد آن حضرت ﷺ حاضر بودیم که ناگاه کسی خبرآورد که فلان زن را از انصار پسری مُرده است او بسیار جزع و فزع می‌کند آن حضرت ﷺ برخاستند و یاران همه همراه ایشان روانه شدند چون در خانه آن زن رسیدند او را تعزیه و تسلیه فرمودند و ارشاد کردند که چرا این جزع می‌نمائی او عرض کرد که من چرا جزع نکنم که هیچ فرزند مرا نمی‌زید پس من رقوبم آن حضرت ﷺ فرمودند که غلط است رقوب همان است که تمام اولاد او زنده نباشند و هیچ‌کس از آنها ذخیره‌ی عاقبت نشده باشد بدانکه هیچ زنی مسلمان را سه فرزند نمی‌میرند و او طالب اجربرآنها می‌شود مگر که بهشت برای او واجب می‌گردد، حضرت

---

۱ -أخرجه مالك (۱/ ۲۳۶) أنه بلغه عن أبي الحباب به. أخرجه أبونعيم في «الحلية» (۳ / ۲۶۵) والبيهقي في «الشعب» (۹۳۷۶) وابن عبد البرفي «التمهيد» (۲۴ / ۱۸۰).

۲ -رواه النسائي ۴ / ۲۳ وأحمد ۳ / ۴۳۶ و۵ / ۳۴ و۳۵ وعلى بن الجعد في مسنده ص ۱۶۶ وابن أبي شيبة ۳ / ۲۳۳ وابن حبان ۴ / ۲۶۲ والطبراني في الكبير ۱۹ / ۲۶ و۳۱ والبغوى في الصحابة ۵ / ۸۶ والحاكم ۱ / ۳۸۴ والبيهقي في الأدب ص ۴۷۰ والدمياطى في التسلى والاغتباط ص ۶۲.

۳ -الدّرّ المنثور في التَّفْسِيرِ بالمأثور (۱ / ۳۷۹).

امیرالمؤمنین عمر ﷺ عرض کردند که یا رسول الله اگر دو فرزند بمیرند فرمودند دو فرزند نیز همین حکم دارند باز ابی ابن‌کعب سید القراء عرض کرد که مرا یک فرزند گذشته است فرمودند یک فرزند نیز همین حکم دارد لیکن می‌باید که در صدمه‌ی مصیبت اول صبر کرده باشی.[1]

و با وجود این عنایات خاصه که صبرکنندگان را از خوف معصیت و گناه مامون ساخت و هم رنگ انبیاء گردانید ایشان را عنایات عامه که موجب گوناگون ثواب در آخرت است، نیز عطا خواهد شد چنانچه می‌فرمایند.

﴿وَرَحۡمَةٞ﴾ «و برایشان مهربانی خدا است.» در عوض تلف شدن جان و مال ایشان چنانچه آن عنایات خاصه در عوض صبر و ترک جزع و فزع بود.

﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾ «و آن گروه ایشانند راه یافتگان.» که در عین مصیبت که باعث قوی بردوری از جناب الهی بود و فاتح باب شکایت و ناخشنودی، راهی بقرب او و تحصیل رضامندی او گشادند و این سبب دوری و حرمان را عین سبب قرب وصال ساختند و کمال راه یافتن همین است که از هر جانب سراغی به مطلب خود پیدا کنند و از هر کنج مدعای خود برآرند.

چنانچه در حدیث شریف وارد است که عجب است از حال مؤمن که هر کار او خیر است اگر او را حالتی خوش به هم می‌رسد خدای تعالی را حمد می‌گوید و به این وسیله قرب خداوندی، و استحقاق اجر و ثواب حاصل می‌کند و اگر او را حالتی ناخوش می‌رسد استرجاع می نماید و صبر می‌کند و به این راه نزدیک می شود و مستحق اجر و ثواب می‌گردد گویا از هر طرف راه قرب برای او گشاده‌اند.[2]

حکمت در جمع آوردن ﴿صَلَوَٰتٞ﴾، و مفرد آوردن ﴿رَحۡمَةٞ﴾

آمدیم برآنکه نکته در ایثار صیغه‌ی جمع در صلوات و صیغه‌ی مفرد در رحمت

---

۱ -أخرجه البزار -كما في كشف الأستار (۱/ ۴۰۶) وأورده المتقي الهندي في كنز العمال (۳ / ۱۶۵: ۱۴۵۶)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۳ / ۱۲): ورجال البزار رجال الصحيح.

۲ -أخرجه أحمد (۴/ ۳۳۳، رقم ۱۸۹۵۹) ، ومسلم (۴/ ۲۲۹۵، رقم ۲۹۹۹) ، والدارمى (۲/ ۴۰۹، رقم ۲۷۷۷) ، وابن حبان (۷/ ۱۵۵، رقم ۲۸۹۶) .

چیست؟

نکته‌اش آن است که ﴿صَلَوَٰتٌ﴾ عبارت از عنایات خاصه‌ی حق است که این قسم صابران را به چند وجه عنایت می‌شود:

اول آنکه: چون ایشان در وقت مصیبت این عمل نمایند دیگران به ایشان اقتدا کرده نیز همین وتیره پیش گیرند پس ایشان را شرکتی در کارخانه‌ی نبوت از این راه پیدا شود که باعث بررسم صالح گشتند و مردم به اقتدای ایشان راه قرب یافتند.

و دوم آنکه: اعداء اهل شماتت که بیشتر شیاطین انس و جن و حاسدان و منافقان می‌باشند به شنیدن این کلمه از ایشان ذلیل و خائب و خاسر شود از وسوسه و تلاعب باز مانند و از این راه نیز ایشان را شرکت در منصب پیغمبری حاصل گردد که کار پیغمبران همیشه طرد شیاطین و اغاظت کفار و منافقین است و در حقیقت اصل جهاد و خلص آن همین است.

سوم آنکه: ثبات عزم ایشان و جدّ و اجتهاد ایشان در دین الهی و رضا به قضاء به مرتبه اعلی برسد و آن نیز میراث نبوت است پس گویا از سه راه استفاضه‌ی ورودی که مخصوص به پیغمبران است می‌نمایند و برای اشاره به تعدد این طرق لفظ صلوات را جمع فرمودند، بخلاف لفظ رحمت که مدلول او عام است بر جمیع اهل طاعت و در آن اختلاف به هر بنده‌ی که اطاعت حکم خدا به هررنگ که بجا آورد، مستحق آن شد.

و در حدیث صحیح از حضرت امیرالمؤمنین عمربن الخطاب ﷺ آمده که ایشان در تفسیر این آیت می‌فرمودند که: (نِعْمَ الْعِدْلَانِ وَنِعْمَ الْعِلَاوَةُ) یعنی در این آیت برای صابران سه چیز موعود شده صلواة و رحمت که قرین یکدیگراند و اهتداء و راه یابی که علاوه برآنها است.[1]

و غرض حضرت امیرالمؤمنین از این تفسیر آن است که صلوات و رحمت کسبی این فرقه است که به زور و صبر و استقامت و ملاحظه‌ی معنی استرجاع، آن را برای خود

---

۱ - أخرجه الحاكم ۲/۲۷۰ ومن طريقه البيهقي في سننه ۴/۶۵ وفي شعب الإيمان رقم۱۵۸۷ والأثر أخرجه أيضا سعيد بن منصور رقم۲۳۳ وأخرجه الواحدي في الوسيط بسنده عن ﷺ:۱ / ۲۲۶. الثعلبي في «تفسيره»۱ / ۱۲۸۱، و«تفسير البغوي»۱ / ۱۷۰وقال القرطبي في التفسير: ۲ / ۱۷۷: «أراد بالعدلين: الصلاة والرحمة؛ وبالعلاوة: الاهتداء.

مستوجب شده‌اند و اهتداء محض وهبی است از قبیل جذب، موقوف بر صنع ایشان نیست.

و «عدلین» در لغت آن دوبار شتر را گویند که با هم برابر ساخته به هر دو جانب پشتش می‌اندازند و «علاوة» آن بچه خورد است که بالای آن هر دو می‌نهند و به همین مضمون اشاره است در آیت: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ﴾. یعنی هر که بر مقتضای ایمان خود در وقت مصیبت ثابت شد حق تعالی دل او را راهی به معرفت می‌گشاید و بسوی خود جذب می‌کند.

دو طریقه برای رضا بالقضاء

لهذا محققین گفته‌اند که رضا بالقضاء را دو طریق است: صرف و جذب؛ صرف آن است که هرگاه دل آدمی به چیزی متعلق شود و خاطر او به آن التفات کمال پذیرد حق تعالی در حق او آن چیز را باعث کلفت و اندوه و ملال گرداند چنانچه حضرت یعقوب ﷺ را چون فرط تعلق با حضرت یوسف ﷺ به هم رسید برادران حضرت یوسف را به حسد آوردند تا ایشان را از حضرت یعقوب ﷺ جدا کردند، حضرت یعقوب کمال کلفت و اندوه و ملال کشیده آخر متفرغ برای ذکر حق گشتند، و همچنین حضرت آدم ﷺ را چون تعلق مفرط به بهشت به هم رسید شیطان را مسلط کردند تا ایشان را از بهشت برآورد و دور افگند و آن حضرت ﷺ را چون تعلق مفرط با قبائل و عشائر خود که اهل مکه بودند به هم رسید ایشان را به بغض و عداوت آن حضرت ﷺ قائم کردند تا آنکه آن حضرت ﷺ را باضطرار برآوردند و هرگاه در مدینه منوره بسوی ام‌المومنین حضرت عائشه صدیقه ﷺ التفاتی کلی پیدا شد منافقان را برغلانیدند تا به سبب تهمت دورغ بی‌فروغ افک، صفائی آن محبت را مکدر کردند و علی هذا القیاس با جمیع بندگان برگزیده خود همین قسم معاملات واقع شده.

و جذب آن است که: آدمی را آنقدر مغلوب خیال خود سازند که از خود نیز بی‌خبر شود چه جای دیگر حظوظ نفسانیه، مثل کمترین نوکران که به حضور پادشاه می‌رسند و در مشاهده‌ی عظمت پادشاه از خود و از جمیع لذائذ خود غافل می‌گردد و در این حالت خود

رضا به قضاء بحصول می‌پیوندد. و راه اول، او را که راه صرف مشکل و دشوار می‌دانند و راه جذب را سهل و هموار می‌خوانند. و لهذا گفته‌اند، فرد:

صنما ره قلندر سزد ار بمن نمائی		که دراز و دور دیدم ره و رسم پارسائی

و چون از بیان فضائل صابران فارغ شدند حالا به طریق استشهاد می‌فرمایند که اگر شما را در معصیت خاصه‌ی ما که با صابران و اهل بلا داریم و بر ایشان صلوات و رحمتهای خود نازل می‌کنیم و ایشان را مقتدای خلایق و همرنگ انبیاء می‌سازیم هنوز هم شکی باقی است پس دلیل این مدعا را موافق فهم خود بشنوید که ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ «بتحقیق صفا و مروه.» که دو کوه‌چه خورده‌اند مقابل کعبه معظمه در جانب شرقی آن صفا، مائل به جنوب و مروه مائل به شمال؛ و صفا در بیخ کوهی است بزرگ که آن را ابوقبیس گویند و مروه بین کوه قعیقعان است و از حجر اسود تا صفا دو صد و شصت و دو گز و هژده انگشت مسافت است و از صفا تا مروه هفت صد و هفتاد گز مسافت است.

و در اصل این دو کوه‌چه مانند کوههای دیگر بودند لیکن دو کس از صابران راضی به قضای خدا که حضرت هاجر و حضرت اسماعیل علیهما السلام باشند متصل این هر دو در مقامی که حالا چاه زمزم در آن مقام است خود را به حکم خدا در بلا و خوف انداخته نزول نمودند و در آن صحرای سنگلاخ که نه آب داشت و نه گیاه و نه آدمی و نه انیس، تن به خوف دشمنان و جانوران درنده و گزنده دادند و گرسنگی و تشنگی را محض برای فرمان برداری حکم الهی که از زبان پیغمبر وقت که حضرت ابراهیم علیه السلام بودند با ایشان رسیده بود گوارا ساخته سکونت اختیار نمودند و حضرت هاجر را خوف موت ولد خود که حضرت اسماعیل علیه السلام بود بلکه خوف هلاک جان خود نیز در آن حالت کالمتیقن بود بر این همه مصیبتها طلباً لمرضات الله صبر اختیار کردند و چون حضرت اسماعیل علیه السلام بسبب تشنگی قریب به هلاکت رسیدند حضرت هاجر رضی الله عنها بیتاب شده اول بر کوه صفا که نزدیکترین بود برآمدند باز چون مطلب خود نیافتند از آن کوه فرود آمده و در نشیب میدان دویده بر مروه برآمدند و همین قسم هفت بار گردش کردند حق تعالی معیت خاصه‌ی خود را با ایشان ظاهر فرمود و آب زمزم از غیب جوشید و اثر آن معیت این شد که هر که به آن بلا زدگان اقتدا نموده و در میان این دو کوه به دستور آنها برآمد و فرآمد و سعی و دو نماید مقبول

جناب خداوندی می‌شود و از آن باز این هر دو کوه محل اجابت دعا گردیدند تا بحدی که این هر دو کوه حالا ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ «از علامات دینداری‌اند نزد خدا.»

بیان معنی ﴿شَعَآئِرِ﴾

و ﴿شَعَآئِرِ﴾ در اصل جمع «شعیره» است یا جمع «شعاره» است به معنی علامت و شعائرالله در عرف دین، مکانات و ازمنه و علامات و اوقات عبادت را گویند.[1]

اما مکانات عبادت پس مثل: کعبه و عرفه و مزدلفه و جمار ثلثه و صفا و مروه و منی و جمیع مساجدند.

و اما ازمنه پس مثل: رمضان و اشهر حرم و عیدالفطر و عیدالنحر و جمعه و ایام تشریق‌اند.

و اما علامات پس مثل: اذان و اقامت و ختنه و نماز به جماعت و نماز جمعه و نماز عیدین‌اند و در همه این چیزها معنی علامت بودن متحقق است زیرا که مکان و زمان عبادت نیز از عبادت بلکه از معبود یاد می‌دهد.

بالجمله صفا و مروه را از شعائرالله بودن محض به برکت صبر حضرت هاجر حاصل گشته که معیت خاصه‌ی حضرت حق جل و علی در میان همین دو کوه با شکوه در حق ایشان جلوه‌گر شد و حل مشکل ایشان فرمود و از آن باز معنی شعائرالله بودن در این هر دو کوه به منزله‌ی جوهر ذاتی آنها گشته زیرا که سعی در میان آنها هفت بار صورت تحقق به صفات سبعه‌ی الهیه است بعد از تخلق به آن صفات به هفت شوط طواف در حق کاملین، و تشبه به اهل کمال است در حق قاصران و ناقصان، این معنی به عوارض طاریه از آن هر دو منفک نمی‌شود و چنانچه خانه‌ی کعبه به سبب آنکه چند روز در غلبه‌ی کفار بیت الاصنام و بتخانه شده بود از قبله و مطاف بودن اهل جهان معزول و ساقط نگشت (**لان ما بالذات لا یزول بما بالغیر**)، همچنان این دو کوه با صفا به سبب آنکه جاهلان مکه اساف و نائله را بر آنها نهاده پرستش می‌کردند.

و در اصل اساف و نائله مرد و زنی بودند که در عین کعبه به شهوت یکی دیگری را دست رسانیده و اراده‌ی زنا نموده به جوهر سنگ ممسوخ گشته بودند و عقلای آن وقت برای

---

[1] «معاني القرآن» للزجاج ۱/ ۲۳۳، وینظر «البحر المحیط» ۱/ ۴۵۴.

عبرت مردمان اساف را بر صفا و نائله را برمروه نهاده بودند این جاهلان صورت تراشیده‌ی از سنگ را بت خیال کرده معبود ساختند و به این مرتبه در ضلالت گرفتار شدند که بت ممسوخ را از بت مصنوع نشناختند در هرسال در میان این دو کوه برای پرستش آنها مجمعی می‌نمودند از شعائرالله بودن معزول و ساقط نگشته‌اند بلکه این معنی بمنزله‌ی جوهر ذاتی آنها است که **(لایزول بالغیر)**.[1]

﴿فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ﴾ «پس هرکه حج کند خانه‌ی کعبه.» از عرفات ﴿أَوِ ٱعۡتَمَرَ﴾ «یا عمره نماید.» از خانه‌ی خود یا از بیرون حرم.

بیان فرق میان حج و عمره

و فرق در میان حج و عمره آن است که در حج رفتن به عرفات شرط است و از آن جا آمدن برای طواف خانه‌ی کعبه، و در عمره رفتن به عرفات شرط نیست. اگرعمره کننده از بیرون مکه می‌آید پس او را راست به مکه باید آمد و طواف باید کرد و اگرساکن مکه است پس او را بیرون حرم باید برآمد و از آنجا احرام بسته برای طواف خانه‌ی کعبه باید آمد و نیز حج نمی‌شود مگریکبار در یک سال زیرا که رفتن عرفات در روز عرفه که روز نهم ذی‌حجه است شرط حج است این روز در یک سال مکرر نمی‌تواند آمد و عمره هرروز می‌تواند شد وقتی برای او مخصوص نیست.

بهر حال سعی در میان صفا و مروه در هردو نسک ضرور است پس هر که قصد حج کند یا قصد عمره نماید.

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ﴾ «پس هیچ خطره‌ی گناه نیست بروی.» از جهت مشابهت کفار و بت‌پرستان.

﴿أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ «در آن کوه طواف کند به این هردو کوه.»

برای تاکید طواف به خانه‌ی کعبه و تتمیم آن زیرا که خطره گناه به مشابهت کفار و بت پرستان جائی معتبر می‌باشد که در آن جا حکم ناطق شرع وارد نشده باشد و این هردو کوه از وقت حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل علیهما السلام جای طواف و سعی‌اند و به سبب

---

۱ - السيرة النبوية لابن إسحاق (رقم النص ۴).

نهادن بتان بر آن هر دو کوه از مطاف بودن نه برآمده‌اند، چنانچه خانه کعبه به سبب نهادن بتـان گرداگـرد او و در جـوف او از مطـاف بـودن نـه برآمده و چـون حج و عمـره‌ی آن خانه در ایـن حالـت می‌توان کرد طواف این دو کوه چرا نتوان کرد و اگر یهود و نصاری بر شـما به این بابـت طعـن نمایند و بگویند که شـما مکانات بتان را تعظیم می‌کنیـد و طواف آن مکانات می‌نمائیـد و مشـابهت بـه کفـار و بت پرستان بر خـود گـوارا می‌کنید و ایـن مخالف جمیع ملتهـا و ادیـان اسـت پس از این طعن ایشـان پروا نکنید و تنگدل نشـوید زیرا کـه معامله با خدا است و نیت شما بجا آوردن آن طاعت ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا﴾ «و هر که بقصد اطاعت بجا آرد کاری نیک را.»

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ﴾ «پس بتحقیق خدای تعالی قدردان است.»، عمل او رایگان نمی‌کند گو بظاهر مشابهت با کفار پیدا شده باشد مانند روزه‌ی روز عاشورا زیرا که او تعالی ﴿عَلِيمٌ﴾ ۱۵۸ «دانا است.» به نیات عمل کنندگان.

پس هـر کـه در این مکانات به نیـت تعظیم بتان می‌رود عمل او را رد سـفر می‌فرماید و هر که به نیت ادای مناسک می‌رود عمل او را قبول می‌کند.

سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و دیگر محدثین رحمهم الله از شعبی روایت کرده‌اند که بر کوه صفا بتی بود او را اساف می‌گفتند و بر کوه مروه نیز بتی بود که او را نائله می‌گفتند و اهل جاهلیت چون بعد از طواف خانه‌ی کعبه در میان این دو کوه سعی می‌نمودند این هر دو بت را بوسه می‌دادند و دست می‌رسانیدند چون آن حضرت ﷺ در مدینه منوره تشریف آوردنـد و در سـوره‌ی حـج امر به طواف خانه‌ی کعبه آمد و سـعی در میـان صفا و مروه مذکور شـد مـردم عـرض کردند که یا رسـول الله در میان صفا و مـروه برای آن دو بـت، اهل جهالت می‌دویدند این سـعی از شـعائرالله نیسـت پس ما را چه ضرور اسـت که در میان این دو کوه سـعی نمائیم بلکه خوف آن اسـت که اگر ما نیز مرتکب این سـعی شـویم مشـابهت با اهل جاهلیت کرده باشـیم! حق تعالی این آیت فرسـتاده و خطره‌ی گناه را از خاطر ایشـان دفع نمود.[1]

---

۱ -الأصنام ص: ۲۹، وأخبار مكة ۱/۱۱۹، وسيرة ابن هشام ۱/۸۲، والبداية والنهاية ۲/۱۹۱، وبلوغ الأرب ۲/۲۰۵-۲۰۶. الروض الأنف ۱/۱۰۵..

و نیز همین محدثین مذکورین از مجاهد رحمه الله روایت کرده‌اند که نصاری از راه طعن می‌گفتند که سعی در میان این دو سنگ از عمل جاهلیت و بت پرستان است نه از احکام ملت ابراهیم حق تعالی این آیت نازل فرمود.[1]

و در بخاری و مسلم به روایت حضرت عائشه رضي الله عنها چنین آمده که انصاریان در جاهلیت منات پرست بودند و قاعده‌ی جاهلیت آن بود که هر که بتی را می‌پرستید هرگز در مکان بت دیگر نمی‌رفت از این جهت انصاریان نزدیک صفا و مروه نمی‌رفتند چون عمل اسلام آمد موافق عادت خود از رفتن بصفا و مروه اندیشه‌ناک بودند حق تعالی آیت فرستاد.[2]

قاعده شناخت تشبّه

بالجمله مدلول این آیت همین است که صفا و مروه از متعبدات خدا و شعار اویند و چون به دلیل قطعی ثابت شود در حق چیزی که از شعائر الله است پس مشابهت کفار را در آن چیز تاثیر نباید فهمید و نیت خود را خالص برای اطاعت خدا کرده بجا باید آورد. آری مشابهت کفار وقتی موجب حرمت فعل می‌شود که مرضی بودن آن فعل به دلیل یقینی ثابت نشده باشد مانند تعظیم نوروز و مهرجان، و تعبد با عباد هنود مثل هولی و دوالی و بسنت و دسهره، یا تلبس بلباس ایشان و رفتن به معابد ایشان و قشقه کشیدن و ریش و بروت را در وقت مصیبت صاف تراشیدن و زنار را در گلو انداختن و در وقت خوردن و نوشیدن قصداً سر و بدن را برهنه کردن. و اگر مطلق مشابهت کفار گو در افعال مرضیه الهی باشد موجب حرمت می‌شد لازم می‌آمد که حج و عمره و ختنه و عقیقه و صوم عاشورا و قربانی و تعظیم اشهر حرم و تعظیم هدی و قلائد و دیگر بقایای ملت ابراهیمی که در کفار آن وقت که رایج بود یا نماز کسوف و خسوف و صدقه دادن در آن وقت و آزاد کردن برده و ضیافت مهمانان و مهیا داشتن آب بر سر راههای مسافران که معمول هنود است، نیز حرام می‌گشت.

---

۱ -أخرجه الطبراني في «الأوسط» (۸۳۱۹) ابن أبي حاتم في «التفسير» (۱۴۳۵) (فتح الباري ۳/۵۰۰).

۲ -أخرجه البخاري في كتاب التفسير- سورة النجم -باب ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ (ص ۸۶۱، ح ۴۸۶۱) تعليقا عن معمر، جازما به، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (۶/ ۱۶۲) عن عبد الرزاق به، وانظرح / ۳۷۷۹، ۳۷۸۱، ۳۷۸۲، وذكر الحافظ ابن حجر في تغليق التعليق (۴/ ۳۲۵) وصَل الإمام أحمد له من طريق عبد الرزاق.

حکم صفا و مروه در شریعت

آمدیم برآنکه سعی در میان صفا و مروه در شریعت ما چه حکم دارد هر چند از ظاهر این لفظ که: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ چنان متبادر می‌شود که این عمل ضروری نیست، کردنش و ناکردنش برابر است لیکن لفظ: ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ صریح تنصیص می‌کند برآنکه این عمل ضروری است و نزد شارع مطلوب و لهذا آن حضرت ﷺ برای دفع توهمی که از لفظ اول برمی‌خیزد ارشاد فرموده‌اند: (إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ فَاسْعَوْا)[1]

شافعیه ﷺ به ظاهر لفظ «کَتَبَ» که در عرف قرآن مجید از صیغ ایجاب است مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ و ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا﴾ و مانند آن تمسک کرده، به فرضیت این سعی قائل شده‌اند و به ترک آن، حج و عمره را باطل می‌انگارند و تدارک آن را به دادن قربانی و امثال ذلک ممکن نمی‌شمارند چنانچه شأن ارکان است.

و حنفیه ﷺ می‌گویند که این حدیث خبر احاد است و در قرآن مجید لفظی که دلالت بر طلب این سعی می‌کند غیر از لفظ: ﴿مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ نیست و ﴿شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ را فرض بودن لازم نیست مثل اذان و جماعت و نماز عیدین و قربانی و هدی و قلائد.[2]

پس احوط آن است که ترک آن را در عمل تجویز کرده نشود اما در اعتقاد فرضیت و رکنیت او هم جرأت نباید کرد و همین است معنی واجب نزد ایشان و در صورتی که ترک شود تدارک آن به ذبح هدی نزد ایشان ممکن است.

و امام مالک در مؤطا و بخاری و مسلم و دیگر اصحاب صحاح از عروة بن الزبیر که خواهر زاده ام‌المومنین عائشه صدیقه ﷺ بوده روایت کرده‌اند که او در خدمت ام‌المومنین ﷺ عرض کرد که در این آیت غور فرمائید که: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ که از این آیت معلوم می‌شود که اگر شخصی طواف این هر دو کوه نکند باکی ندارد حضرت ام‌المومنین ﷺ فرمودند که ای خواهرزاده‌ی من بد گفتی و بد فهمیدی اگر این معنی مراد الهی می‌شد ارشاد می‌کردند که:

---

۱ - أخرجه الطبراني في الكبير (۱۱/ ۱۸۴ رقم ۱۱۴۳۷) قال الهيثمي (۳/ ۲۴۸): فيه المفضل بن صدقة وهو متروك.
وأخرجه أيضًا: في الأوسط (۵/ ۱۸۸ رقم ۵۰۳۲) قال الهيثمي (۳/ ۲۳۹): فيه المفضل بن صدقة وهو ضعيف.

۲ - «التفسير الكبير» (۴ / ۱۳۷).

(فَـلَا جُنَاحَ عَلَيْـهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا) و حالا که نفی گناه از طواف کرده‌اند امکان عام شرعی ثابت می‌شود که محتمل وجوب و ندب و اباحت است لیکن چون: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّـهِ﴾ نیز فرموده‌اند و آن حضرت ﷺ هم مداومت بر طواف این دو کوه در حج و عمره‌های خود نموده‌اند معلوم شد که واجب است این طواف و نفی گناه از طواف بناء بر آن وارد شده که انصاریان پرستش منات می‌کردند و آن بتی بود بر کوه مثال که محاذی موضع قدید است و برای زیارت او از مدینه احرام می‌بستند و به سبب بودن اساف و نائله که بر صفا و مروه نهاده بودند از رفتن آنها احتراز می‌نمودند حق تعالی برای دفع شبهه ایشان نفی گناه فرمود.[1]

پس در حقیقت اباحتی که از این لفظ متبادر می‌شود راجع بوجود آن دو بت در حالت طواف است نه بنفس طواف چنانچه اگر بر جامه‌ی کسی کم از درهم شرعی نجاستی باشد و او را فقیه حنفی بگوید که «لا جناح عليك ان تصلى فيه صلوة الظهر» اباحت نماز از آن فهمیده نمی‌شود بلکه اباحت بودن نجاست در حالت نماز، آری اگر ترک طواف را صریح مباح می‌کردند آن فهمید راست می‌شد.

و ابن جریر از قتاده رحمه الله آورده است که: (كَانَ مِنْ سُنَّةِ إِبْرَاهِيمَ، وَإِسْمَاعِيلَ الطَّوَافُ بَيْنَهُمَا)[2]

و حاکم از ابن عباس رضی الله عنهما روایت کرده که ایشان مردم را در میان صفا و مروه طواف کنان دیدند و گفتند که این میراث مادر حضرت اسماعیل علیه السلام است که برای شما گذاشته است.[3]

و خطیب از سعید ابن جبیر رحمه الله آورده که: (أقبل إِبْرَاهِيم وَمَعَهُ هَاجر واسماعيل عَلَيْهِم السَّلَام فوضعهم عِنْد الْبَيْت فَقَالَت: الله أَمرك بِهَذَا قَالَ: نعم قَالَ: فعطش الصَّبِي فَنَظَرت فَإِذا أقرب الْجبَال إِلَيْهَا الصَّفَا فسعت فرقت عَلَيْهِ فَنَظَرت فَلم تَرَ شَيْئا ثمَّ نظرت فَإِذا أقرب الْجبَال

---

۱ - رواه البخاري ۳ / ۴۹۷ ومسلم ۲ / ۹۲۸ والترمذي ۵ / ۲۰۸ و ۲۰۹ وأبو داود ۲ / ۴۵۲ وابن ماجه ۲ / ۹۹۴ والنسائي ۵ / ۲۳۷ و ۲۳۸ وأحمد ۶ / ۱۴۴ و ۲۲۷ والحميدي ۱ / ۱۰۷ وإسحاق ۲ / ۱۸۶ و ۱۸۷ وأبو يعلى ۴ / ۳۷۴ وابن خزيمة ۴ / ۲۳۳ و ۲۳۴ وابن جرير في التفسير ۲ / في تفسير الآية والفاكهي في تاريخ مكة ۲ / ۲۲۵ والبيهقي ۵ / ۹۶ و ۹۷ .

۲ - تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن (۲ / ۸۱۷).

۳ - المستدرك على الصحيحين (۲ / ۲۹۷ رقم ۳۰۷۲) إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة (۷ / ۶۹۳ رقم ۸۷۷۴).

إِلَيْهَا الْمَرْوَةَ فَنَظَرَت فَلم تَرَ شَيْئًا قَالَ: فَهِيَ أول من سعى بَيْن الصَّفَا والمروة الى اخر القصه.)[1]

و ابوداود و ترمذی بروایت حضرت عائشه ﵂ آورده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: **(إِنَّمَا جُعِلَ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَرَمْيُ الْجِمَارِ لِإِقَامَةِ ذِكْرِ الله لا لغيره.)**[2]

و ابن ابی‌شیبه از حضرت امیرالمومنین عمرفاروق ﵁ آورده‌اند که هر که قصد حج خانه کعبه کرده بیاید می‌باید که اول نزد خانه بیاید و گرداگرد او هفت بار بگردد باز نزد مقام ابراهیم ﵇ بیاید و دو رکعت نماز طواف عقب او ادا نماید باز به کوه صفا متوجه شود و بالای آن کوه آن قدر برآید که خانه‌ی کعبه نمودار شود آنگاه مستقبل کعبه استاده شده هفت بار تکبیر بگوید و در میان هر دو تکبیر بحمد و ثنای خدا و درود پیغمبر ﷺ مشغول شود و حاجت خود از خدا خواهد و باز به سمت مروه رود و همچنین برآن کوه عمل نماید.[3]

و نیز به روایت ابن عباس ﵄ آورده که در هفت جا هر دو دست را باید برداشت: اول چون برای نماز استاده شود، و دوم چون خانه کعبه را به بیند، سوم برصفا، چهارم برمروه، پنجم در عرفات وقت وقوف، ششم در مزدلفه نیز وقت وقوف، هفتم نزدیک رمی جمار.[4]

و ازرقی به روایت ابوهریره ﵁ آورده که سنت در طواف صفا و مروه آن است که از صفا فرود آمده آهسته آهسته روانه شود تا آنکه در نشیب سیل گاه برسد آنجا دویدن آغاز نهد تا آنکه از نشیب برآید باز آهسته آهسته روانه شود تا آنکه به مروه برسد و همین قسم چون از مروه به صفا برگردد عمل نماید.[5]

و به روایت ابن مسعود ﵁ آورده که حضرت موسی علی نبینا و علیه الصلوة و السلام چون حج گزاردند در همین مقام لبیک کنان دویدند و از جناب الهی لبیک عبدی در جواب شنیدند و دعای ایشان در آن مقام این بود که **(رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ، إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ**

---

۱ - الدر المنثور (۱ / ۳۸۸) وبنحوه: رواه البخاري ۶ / ۲۸۲ - ۲۸۸ في الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾.

۲ - أخرجه أبوداود (۲/ ۱۷۹، رقم ۱۸۸۸)، والحاكم (۱/ ۶۳۰، رقم ۱۶۸۵) وقال: صحيح الإسناد. والبيهقى فى شعب الإيمان (۳/ ۴۶۷، رقم ۴۰۸۱).

۳ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (۳ / ۳۱۰ رقم ۱۴۵۰۱).

۴ - ورواه ابن أبي شيبة (۴ / ۹۶) موقوفًا على ابن عباس. ورواه الطبراني في الكبير (۱۱ / ۴۵۲: ۱۲۲۸۲) رواه الطحاوي (۲ / ۶۷۶)، والبزار (۱/ ۲۵۱: ۵۱۹). ورواه البغوي في شرح السنة (۷ / ۹۹: ۱۸۹۷) ومعرفة السنن والآثار (۷ / ۲۰۰: ۹۷۹۶).

۵ - أخبار مكة للأزرقي (۲ / ۱۱۸) الدراية في تخريج أحاديث الهداية (۲ / ۱۷ رقم ۴۲۴).

الْأَكْرَمُ.)[1]

و از عبدالله بن عمرو دیگر صحابه ﷺ ادعیه طویله در این مقام منقول و ماثور است.

اشکالی عظیم از ظاهربنیان فقهاء

آمدیم بر آنکه در اینجا ظاهربنیان فقهاء را اشکالی است عظیم و منشاء اشکال آن است که در سنه یک صد و شصت و چهار از هجرت که مهدی عباسی حج گزارد و به توسعه مسجد الحرام حکم فرمود موضعی که در آن آن حضرت ﷺ سعی فرموده بودند داخل مسجد الحرام گردید مهدی خانه محمد بن عباد ابن جعفر را که متصل مسجد الحرام بود سعی قرار داد، پس ظاهربنیان فقهاء را به این سبب اشتباهی عظیم رو داد و گفتند که سعی در میان صفا و مروه از امور تعبدیه است که متعلق به مکان معین است و عدول از آن جائز نیست چنانچه طواف مخصوص به خانه‌ی کعبه و وقوف به عرفات است و چون این قسم عبادات در غیرمکان معین معتبر نمی‌شوند پس حالا سعی مردم رایگان باشد زیرا که سعی آن حضرت ﷺ داخل مسجد گشت و در مسجد سعی ممکن نیست و معمول هم نیست؟

جوابش در حق اهل تقلید آن است که امام مالک و امام ابویوسف و امام محمد ﷭ در آن وقت موجود بودند و امام شافعی و امام احمد ﷭ نیز بعد از آن زمان عنقریب به رتبه‌ی اجتهاد رسیدند و هیچ‌کس بر این تحویل و تبدیل سعی انکار نکرد پس اجماع متحقق شد.

و در حق اهل تحقیق آن است که مطلوب شارع سعی در میان صفا و مروه است و در آن وقت راه راست در میان این دو کوه مسلوک بود در آن سعی می‌کردند منٔ بعد راه دیگر در میاه این دو کوه مسلوک گشت آن راه مسلوک قائم مقام راه سابق شد چنانچه چون در مسجدی بنابر احتیاج از شارع عام قدری داخل کنند حکم مسجد می‌گیرد و اعتکاف در وی صحیح می‌شود.

و علاوه آن که بعضی محققین از اهل تاریخ نوشته‌اند که جای سعی در عهد آن حضرت ﷺ خیلی عریض بود و بعد از زمان آن حضرت ﷺ در آن میدان فراخ مردم خانها

۱- أخبار مكة للأزرقي (۲ / ۱۱۸).

ساخته بودند و بقدر سعی گذاشته خانه‌ی محمد بن عباد بن جعفر نیز از همین قبیل نو احداث بود پس مهدی آن خانه را هدم نموده پاره از آن در مسجد الحرام داخل کرد و پاره را برای سعی گذاشت پس در حقیقت تحویل کلی در جای سعی واقع نشده.

این است حال صفا و مروه که در اصل از شعائرالله‌اند و محل یاد آمدن عنایت خاصه‌ی الهی که با حضرت هاجر و حضرت اسماعیل ﷺ بر صبر ایشان ظهور نموده بود و اگر یهود و نصاری دیده‌ی و دانسته بر شما در طواف این دو کوه به سبب نهادن بتان بر آن هر دو طعن کنند و بگویند که شما نیز مانند بت پرستان مکانات بتان را تعظیم می‌کنید و مانند اعمال اهل جاهلیت بعمل می‌آرید پس از این طعن ایشان تنگدل نشوید زیرا که ایشان می‌دانند که سعی میان صفا و مروه از عهد حضرت هاجر متوارث است و در آن وقت نام و نشان بتان نبود لیکن ایشان این معلومات خود را می‌پوشند تا وجهی از وجوه طعن بر شما بدست ایشان افتد و لیکن نمی‌فهمد که ما بسبب این حق پوشی ملعون می‌شویم اگرچه مسلمانان به این تلبیس مطعون شوند زیرا که ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ﴾ «بتحقیق این کسانی که می‌پوشند.»

﴿مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ﴾ «چیزی را که نازل کرده‌ایم ما از علامات ظاهره.» شعائرالله ﴿وَٱلۡهُدَىٰ﴾ «و چیزی که عقل را راه می‌نماید.» به معرفت شعائرالله.

﴿مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ﴾ «بعد از آن که واضح ساخته‌ایم آن نازل کرده خود را.»

بوجهی که هیچ التباس و اشتباه در میان شعارالله و در میان معابد کفار نمی‌ماند و این بیان واضح با مخصوص به اهل مطالعه‌ی و تدقیق نیست بلکه عام است.

﴿لِلنَّاسِ﴾ «برای همه مردم.» خواه ذکی و خواه بلید و خواه طالب علم و خواه عامی و آن را مانند خبر آحاد هم نساخته‌ایم تا به کسی رسیده باشد و به کسی نرسیده بلکه درج کرده‌ایم او را. ﴿فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ «در عین کتاب.» که متواتر است و اخفای متواتر ممکن نیست لیکن اینها از راه کمال عناد در اخفای متواترات نیز سعی می‌کنند پس بلاشبهه ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ﴾ «این گروه لعنت می‌کند ایشان را خدا.» زیرا که مقابله‌ی غرض الهی می‌کنند، او تعالی هدایت مردمان و رفع جهل می‌خواهد و اینها گمراهی مردمان و بقای جهل می‌خواهند.

﴿وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾ «و نیز لعنت می‌کنند ایشان را لعنت کنندگان.»

اما ملائکه و ارواح انبیاء و صلحا پس از آن جهت که ایشان سعی آنها را برباد می‌دهند زیرا که آنها در آوردن کتب الهی برای هدایت خلق و رسانیدن احکام او به مردم، عمرها مصروف مانده‌اند و اینها می‌خواهند که آن همه مساعی ایشان را رایگان کنند. و اما کفار و فساق و فجار جن و انس پس از آن جهت که هرکس در وقت غرض خود می‌گوید که لعنت خدا برهرکه حق پوشی نماید و آن لعنت برایشان می‌افتد بلکه به این معنی خود ایشان نیز خود را لعنت می‌کنند. و اما حیوانات و جمادات پس از آن جهت که چون به سبب شامت حق پوشی ایشان ویرانی عالم رو می‌دهد و قحطها می‌افتد و وباها نازل می‌شود روح ملکوتی هرترو خشک به فریاد و ناله می‌آید و کسانی را که بشامت آنها در بلا گرفتار شده‌اند لعنت می‌کنند.

و هرچند ورود این آیت در حق یهود و نصاری است که برای طعن مسلمانان عظمت خانه‌ی کعبه و صفا و مروه را که معلوم داشتند می‌پوشیدند اما مضمون او عام است در حق هرکس که دیده و دانسته امرواقعی را در وقت احتیاج به اظهار آن پوشیده کند مانند کافرمعاند که دلائل ایمان را به دل می‌داند و برزبان نمی‌آرد یا گواهی که برقضیه مطلع است و گواهی خود را می‌پوشد تا حق کسی ضایع شود و علمای سوء که دیده و دانسته حق را از راه تعصب بپوشند و امرای ظالم که نزد ایشان حق کسی ظاهرشود و از راه طمع و پاس داری موافق آن حکم نکنند و آن را مصلحت ملکی نامند و قاضیان مرتشی که از راه طمع حق را باطل و باطل را حق گردانند و مشیران بی‌امانت که مصلحت معلومه‌ی ملک و دین را بپوشند و خلاف آن مشوره دهند.[1]

و ابن ماجه و دیگر محدثین به روایت براء بن عازب ﷺ آورده که ما روزی همراه آن حضرت ﷺ در جنازه بودیم آن حضرت ﷺ فرمودند که کافر را در قبر در میان دو چشم او گرزی می‌زنند که آواز آن را هرجانور غیر از ثقلین می‌شنود و آن کافر را لعنت می‌کند و همین است معنی این آیت که ﴿وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.[2] و بیهقی از ابن مسعود در تفسیر این آیت

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۲ / ۵۵، والثعلبي ۱ / ۱۳۰۵، والقرطبي ۲ / ۱۷۱. الثعلبي في «تفسیره» ۱ / ۱۳۰۳، والبغوي ۱ / ۱۷۵.

۲ - أخرجه ابن أبي حاتم في تفسیره ۱: ۲۶۹ (۱۴۴۴) (تفسیر ابن کثیر ج۱ ص۴۷۲ـ۴۷۳) وأخرجه ابن ماجه في الفتن:

آورده که چون دو کس با هم تلاعن می‌کنند و یکی دیگری را لعنت می‌نماید آن لعنت را فرشتگان برآسمان می‌برند و پروانگی افگندن آن لعنت می خواهند اگرآن شخص قابل لعنت می‌شود براو می‌افتد و اگراو قابل لعنت نیست برگوینده برمی‌گردد و اگراو هم قابل نیست بریهودیان و دیگر مستحقان لعنت می‌افتد.[1]

ولنعم ما قیل:

بیت:

این بدان ماند که کس بردوستی تیری گشاد　　　ناگهان برسینه‌ی پرکینه‌ی دشمن رسید

و در ترمذی و ابن ماجه و دیگر معتبرات حدیث به روایت ابوهریره و ابن عباس و ابن عمرو ابن مسعود و ابی‌سعید خدری و دیگر صحابه ﷺ این مضمون ثابت شده که هرکه را خدای تعالی علمی داده باشد و کسی از آن علم او بپرسد و این کس آن علم را پنهان کند و نگوید خدای تعالی روز قیامت لگامی از آتش در دهن او خواهد انداخت.[2]

و در روایت ابن ماجه از ابوسعید ﷺ این قید هم وارد شده که: (مَنْ كَتَمَ عِلْماً مِمَّا يَنْفَعُ اللهُ بِهِ النَّاسَ فِي أَمْرِ الدِّينِ.)[3]

و از این حدیث بلکه از این آیت نیز استنباط کرده‌اند که مزدوری و اجرت گرفتن بر تعلیم علوم دینی حرام است زیرا که از این آیت و از این حدیث معلوم می‌شود که تعلیم علم دین فرض است و برادای فرض اجرت گرفتن درست نیست مانند نماز و روزه‌ی فرض.

و نیزاز این آیت می‌توان فهمید که خبرواحد، واجب القبول و العمل است زیرا که فرض

باب العقوبات (۴۰۲۱) عن محمد بن الصباح، حدثنا عمار بن محمد، به مختصرًا. وعزاه في (الدر المنثور) ۲:۱۰۱ إلى ابن المنذر.

۱- شعب الإيمان (۷ / ۱۶۵ رقم ۴۸۲۸) وينظر: «معاني القرآن» للزجاج (۱/ ۲۳۵)، «تفسير البغوي» (۱/ ۱۷۵). الثعلبي (۱/ ۱۳۰۴) الدر المنثور في التأويل بالمأثور (۱ / ۳۲۴).

۲ - أخرجه: أحمد في المسند ۲ / ۲۶۳، ۳۰۵، في مسند أبي هريرة ﷺ. وأبو داود في السنن ۴ / ۶۷ - ۶۸، كتاب العلم (۱۹)، باب كراهية منع العلم (۹)، الحديث (۳۶۵۸). والترمذي في السنن ۵ / ۲۹، كتاب العلم (۴۲)، باب ما جاء في كتمان العلم (۳)، الحديث (۲۶۴۹)، وقال: (حديث حسن) وابن ماجه نحوه، في السنن ۱ / ۹۶، المقدمة، باب من سُئل عن علم فكتمه (۲۴)، الحديث (۲۶۱).

۳ - أخرجه ابنُ ماجه ۱ / ۱۱۵، وأبو نعيم في المستخرج ج۱ / ق۲ / ۲ - ۳ / ۱. قال البوصيري (۱ / ۴۰): هذا إسناد ضعيف.

کردن اظهار، برای فرض کردن عمل است آری آن علوم که به دین تعلق ندارند و مکلفین در ادای تکالیف شرعیه به آن علوم محتاج نمی‌شوند مثل طب و هندسه و اکثر فنون ریاضی و طبیعی علم تواریخ و نظم و شعر و انشاء، بر تعلیم آنها اجرت گرفتن جائز است.

فائده در جواز و عدم جواز بر اجرت گرفتن علوم دینی

لیکن در اینجا دقیقه باید فهمید که اجرت بر نفس تعلیم حرام است اما در خانه کسی قطع مسافت کرده برای تعلیم رفتن یا اطفال را از صبح تا شام در قید داشتن عملی است ورای تعلیم در مقابله‌ی این عمل اجرت گرفتن بلاشبهه حلال است.

و همچنین مقید بودن به جلوس مدرسه‌ی کسی تا مدت دراز نیز مقابل اجرت می‌تواند شد.

و ابن ماجه به روایت جابر ﷺ آورده که آن حضرت فرمودند که هرگاه آخر این امت اول این امت را لعنت گیرد چنانچه در این وقت در فرقه روافض این عمل شنیع رواج یافته پس در آن وقت هر که حدیثی را پوشیده دارد پس گویا جمیع کتابهای منزله‌ی الهی را پوشیده داشت.[1]

و طبرانی در اوسط به روایت ابوهریره ﷺ آورده که مثل کسی که علم را می‌آموزد و باز آن را اظهار نمی‌کند و پوشیده دارد مانند کسی است که گنج فراوان اندوخته است و خرج نمی‌کند.[2]

و در بخاری و ابن ماجه از ابوهریره ﷺ نقل است که می‌گفتند اگر آیتی در کلام الله نمی‌بود من نزد کسی حدیث روایت نمی‌کردم و این آیت برخواندند ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ تا لَاعِنُونَ﴾.[3]

---

۱ -أخرجه البخاری فی التاریخ الکبیر(۳/ ۱۹۷)، وابن ماجه (۱/ ۹۷، رقم ۲۶۳). قال المنذری (۱/ ۷۱): فیه انقطاع. وقال البوصیری (۱/ ۳۹): فیه الحسین بن أبی السری کذاب، وعبد الله بن السری ضعیف. و بنحوه: أخرجه ابن عدی (۴/ ۲۱۲ ترجمة ۱۰۱۹ عبد الله بن السری الأنطاکی)، والخطیب (۹/ ۴۷۱) وابن عساکر(۱۷/ ۵). وأخرجه أیضًا: العقیلی (۲/ ۲۶۴، ترجمة ۸۱۹ عبد الله بن السری)، والطبرانی فی الأوسط (۱/ ۱۳۷، رقم ۴۳۱)، وابن أبی عاصم فی السنة (۲/ ۴۸۱، رقم ۹۹۴).

۲ -أخرجه الطبرانی فی الأوسط (۱/ ۲۱۳، رقم ۶۸۹). قال الهیثمی (۱/ ۱۶۴): فیه ابن لهیعة، وهو ضعیف.

۳ - أخرجه البخاري (۱۱۸، ۲۰۴۷، ۲۳۵۰، ۷۳۵۴)، ومسلم (۲۴۹۲)، وأحمد (۲/ ۲۴۰، ۲۷۴)، والنسائي في «الکبری»

لیکن این همه غضب و لعنت خاص به کسی است که تا آخر عمر بر حق پوشی اصرار کرد و الا از این وعید می‌برآید بدلیل: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ مگر کسانی که توبه کردند از حق پوشی.

و توبه‌ی صحیح آن است که ندامت براین کار محض از خوف خدا و ترس از عذاب او در دل پیدا شود نه مانند کسی که امانت کسی را منکر شد و چون او را مردم ملامت کردند اظهار نمود یا کسی که حکم شهادت او را رد کرد بسبب عار رد شهادت خود اظهار واقع کرد که این از باب توبه نیست و برمحض توبه اکتفا نکردند بلکه در تدارک فسادی که بسبب حق پوشی ایشان به هم رسیده بود نیز کوشیده‌اند.

﴿وَأَصْلَحُوا﴾ «اصلاح کردند.» آنچه را بحق پوشی خود فاسد کرده بودند مثل عقاید مردم و اعمال مردم و اموال تلف شده مردم و آینده نیز از حق پوشی دست بردار شدند.

﴿وَبَيَّنُوا﴾ «و بیان کردند.» گرفتند حق معلوم را ﴿فَأُولَـٰئِكَ﴾ «پس آن گروه.»

هر چند بسبب حق پوشی ایشان بعضی مردم از راه شامت نفس خود در ضلالت و گمراهی مانده باشند لیکن چون ایشان از طرف خود در اظهار حق کوشیدند.

﴿أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ «رجوع به رحمت می‌کنم برایشان.» و قبول می‌کنم توبه‌ی ایشان را و می‌برارم ایشان را از آن لعنت که مستحق آن شده بودند.

﴿وَأَنَا التَّوَّابُ﴾ «و منم بار بار توبه پذیرنده.» بلکه عوض لعنت برایشان تفضل و ثواب ارزانی می‌دارم زیرا که منم ﴿الرَّحِيمُ﴾ «بسیار مهربان.» بربندگان خود.

آری ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ «بتحقیق کسانی که -بسبب حق پوشی آنها- کافر شدند.» و با وجود رسیدن بیان حق از طرف ایشان یا از طرف غیر ایشان از کفر باز نیامدند.

﴿وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ «و مردند در آن حالت که کافر بودند.»

﴿أُولَـٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ﴾ «این گروه برایشان افتاد لعنت خدا.»

زیرا که ایشان تقلید حق پوشان را اختیار کردند با وجود آنکه بیان حق نزد ایشان رسید

(۳ / ۴۳۸ - / ۴۴۰ رقم: ۵۸۶۶ - ۵۸۶۸)، وابن ماجه (۲۶۲)، وأبو خيثمة في «العلم» (۹۶)، وأبونعيم في «الحلية» (۱/ ۳۷۸ - ۳۷۹)، وابن الأثير في «أسد الغابة» (۵ / ۲۳۰)، وغيرهم. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة (۱۵ / ۳۸۳ رقم ۱۹۵۳۳).

و همچنین افتاد بر ایشان لعنت ﴿وَٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾﴿١٦١﴾ «فرشتگان و مردمان همه آنها.» حتی خود ایشان نیز، زیرا که در بعضی اوقات خود را خود لعنت می‌کنند و می‌گویند که هرکه دیده و دانسته حق را انکار کند براو لعنت است و این لعنت ایشان منقطع نخواهد شد چنانچه لعنت گروه اول به توبه منقطع شده بود زیرا که بعد از موت توبه نماند و قبل از موت، ایشان توبه نکردند پس ایشان ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَا﴾ «جاویدان باشند در آن لعنت.» قطع نظر از انقطاع اثر آن، لعنت در حق ایشان کمی هم نخواهد گرفت پس ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنۡهُمُ ٱلۡعَذَابُ﴾ «سبک کرده نخواهد شد از ایشان عذاب.» به سبب مداومت و اعتیاد بلکه دمبدم الم ایشان افزون خواهد شد به سبب تبدیل پوست بدن ﴿وَلَا هُمۡ يُنظَرُونَ﴾﴿١٦٢﴾ «و نه ایشان را مهلت داده شود.» تا دمی بیاسایند و قوت تازه برای کشیدن عذاب به هم رسانند زیرا که تخفیف و مهلت نیز نوعی است از اخراج عن اللعنة و آن در حق ایشان محال است.

و چون حال کسانی که به حق پوشی دیگران بر کفر و ضلالت اصرار کرده مُردند چنین باشد حال حق پوشان را که بر حق پوشی اصرار کرده باشند و توبه ننموده قیاس باید کرد که چه خواهد بود.

و در این آیت دلیل است بر آنکه کافر چون بر کفر خود بمیرد لعن او جائز است اگرچه بسبب موت از حد تکلیف برآمد چنانچه کافر اگر مجنون شود به جنون، تکلیف از او زائل گردد و نیز قابل لعنت و براءة می‌ماند و همچنین است حال استغفار و ترحم و موالات اهل ایمان و اهل صلاح بعد از موت و جنون؛ زیرا که زوال تکلیف به این نوع، حکم «ما کان» را «عما کان علیه» متغیر نمی‌کند «لان الامور بخواتمها» و نیز از این آیت فهمیده می‌شود که تا وقتی که موت کسی بر کفر به یقین معلوم نشود او را لعنت جائز نیست «ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط» و چه قسم کافرانی که تا دم مرگ بر کفر خود اصرار کردند در لعنت جاویدان نباشند.[1]

﴿وَإِلَـٰهُكُمۡ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ «و معبود حقیقی شما یک معبود است و بس.»

پس هر که از فرمان او روتافت و بسوی عبادت غیر او شتافت از رحمت او دور افتاد و از

---

۱ - ینظر: حاشیة ابن عابدین ۲ / ۵۴۲، والقلیوبی ۳ / ۲۰۴، والقرطبی ۲ / ۱۸۸، وکشاف القناع ۶ / ۱۲۵، والآداب الشرعیة ۱ / ۳۰۳، والأذکار ص۵۴۸. تفسیر القرآن العظیم لأبن کثیر(۱ / ۴۷۴).

خواص بندگان او که فرشتگان و آدمیان‌اند نفرین و سرزنش یافت.

آری اگر فی‌الواقع چند کس شایان معبودیت می‌داشتند محتمل بود که یک کس از آنها بر یک بنده بسبب قصور در عبادت خود و نافرمان برداری احکام خود خشم گرفته از درگاه خود می‌راند و دیگری او را در رحمت خود جا می‌داد و از لعنت می‌برآورد چنانچه در نوکری و آقائی و رعیت‌گری و پادشاهی این قسم احتمال ممکن و واقع است زیرا که آقائی و پادشاهی و استاذی و پیری و مانند این مناصب خلقی در جاهای متعدد یافته می‌شوند و منحصر در یک جا نمی‌باشند اینجا که منصب معبودی و خدائی است این احتمال ممکن نیست زیرا که ﴿لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ «هیچ معبود نیست سوای او.» و چنانچه معبودیت در او منحصر است همچنان اوست، ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ﴾ «صاحب رحمت عامه.» که هر چیز را منافع معاش او از وجود گرفته تا صفات و آثار بخشیده است و همچنین اوست، ﴿ٱلرَّحِيمُ﴿١٦٣﴾﴾ «صاحب رحمت خاصه.»

که بفضل و کرم خود بعضی از مخلوقات را راه هدایت می‌نماید و توفیق سلوک آن راه می‌بخشد و مستحق ثواب اخروی می‌گرداند پس هر که با او کفر و سر از فرمان او پیچید؛ خود را از رحمت او دور افگند و چون دیگری رحمن و رحیم نیست لابد در ضد رحمت که لعنت است افتاد و از رحمت آن رحمن و رحیم مایوس گشت پس توقع تخفیف عذاب و امید مهلت و فرصت او را از کجا باید داشت که این هر دو از آثار رحمت‌اند و او دروازه‌ی رحمت را که در عالم غیر از آن دروازه دروازه‌ی دیگر نیست بر خود مسدود ساخت و اگر کافران بگویند که انحصار معبودیت و رحمانیت و رحیمیت در یک ذات واحد محض دعوی شما است بر این دعوی چه دلیل دارید که ما را از لعنت ابدی می‌ترسانید هرگز در ذهن ما نمی‌آید که یک ذات واحد در افاضه‌ی اینقدر نعمتهای بی‌انتهاء گنجایش تواند کرد.

چنانچه ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی‌حاتم و ابوالشیخ ﷺ روایت کرده‌اند که چون آیت: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ در مدینه نازل شد کافران مکه این را شنیده خیلی تعجب کردند و گفتند: (کَیفَ یسع النَّاس إِلَه وَاحِد وان محمدا یقول إلهکم إِلَه وَاحِد فلیاءتنا بایة ان

کان من الصادقین)[1] گوئیم که دلائل این دعوی بسیار است هم از علویات و هم از سفلیات و هم از عوارض این هردو و هم از متوسطات زیرا که ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ «بتحقیق در پیدایش آسمانهای هفتگانه.»

بیان مقدار گردش آسمانها

که حرکات مختلفه‌ی سیارات سبعه در شأنی و رنگی، و وقوف و رجوع و استقامت آنها و بودن آن حرکات گاهی برتوالی بروج و گاهی برغیرآن، دلالت برآنها می‌کنند و هریک از آن آسمانهای هفتگانه عجائب گوناگون دارد که واقفان فن هیئات بعضی از آن عجائب را دریافت کرده‌اند و آرندگان شریعت بعضی دیگررا بیان نموده مثل آنکه هرآسمان مسکن فرشتهای علیٰحده است و در هرآسمان کارخانه‌ی قضا و قدر، رنگی دیگردارد و ارواح انبیاء و کاملان را با هریک از آنها خصوصیتی است و عبادت عابدان و دعاهای دعا کنندگان از هرآسمان می‌گذرد و قوتی دیگرپیدا می‌کند و در هرآسمان ظهور شأن الهی و تجلی آن ذات پاک به رنگی دیگراست و در هریک از آنها قنادیل نور که کواکب درخشنده‌اند معلق استاده و مطالع هرکواکب و مغارب آن از اجزای آسمان حکمی دیگرو اثری دیگردارد و حرکت هرآسمان اندازه‌ی دیگر.

مثلاآسمان آفتاب در سه صد و شصت و پنج روز و کسری، وآسمان مهتاب در بست و هشت روز، وآسمان عطارد و آسمان زهره مانند آسمان آفتاب دورهای خود تمام می‌کند، وآسمان زحل در سی سال، وآسمان مشتری در دوازده سال، وآسمان مریخ در دو سال، وآسمان ثوابت در سی و شش هزار سال یا در بست و پنج هزار و دو صد سال، وآسمان محیط در یک روز و شب، و همچنین حرکات ایشان در توجه به شرق یا به غرب یا میلان به شمالی و به جنوب و همچنین اختصاص هرهرستاره به مقداری که خوردی و بزرگی و رنگی که دارد مثل سفیدی زهره و تیرگی زحل و تابش مشتری و سرخی مریخ و تاریکی

---

۱ - أخرجه الطبري ۲۴۰۶ والواحدي في «أسباب النزول» ۸۴ . ینظر: الثعلبي في «تفسیره» ۱/ ۱۳۰۷، والواحدي في «الوسیط» ۱/ ۲۴۵، والبغوي ۱/ ۱۷۶، والسمعاني ۲/ ۱۱۴، والقرطبي ۲/ ۱۷۵، و«البحر المحیط» ۱/ ۴۶۲، ابن حجر في «العجاب» ۱/ ۴۱۳.

قمر و زردی عطارد و همچنین ترکیب افلاک و ربط یک حرکت با حرکت دیگر و اختلاف اوضاع ستاره‌ها که مستلزم حدوث اتصالات و انصرافات‌اند و تأثیرات گوناگون از آنها در عالم سفلیٰ ظاهر می‌شوند و همه موافق حکمت و بروجه ثواب.

﴿وَٱلۡأَرۡضِ﴾ «و در پیدایش زمین.» که شکلی دارد مستدیر و حِیزی دارد در عین وسط عالم بوجهی که چون آفتاب براو می‌افتد بسبب کثافت جرم او مخروطی ظلی در مقابله‌ی آفتاب پیدا می‌شود و همرنگ آفتاب حرکت می‌کند و تناول نور و ضیاء در عالم متحقق می‌شود تا آنکه ماهتاب هرگاه در آن مخروط ظلی می‌افتد خسوف می‌شود و نیز زمین را قدری از کره‌ی آب به تدبیر غیبی خالی ساخته‌اند تا مکان استقرار جانور و درخت بر آن به هم رسد.

و اوضاع بقعهای زمین را به نسبت آسمان مختلف گردانیده تا گذشتن آفتاب و دیگر ستاره‌های محاذی سرهای ساکنان شهرهای زمین مختلف گردد و بسبب این اختلافات، فصلهای مختلف و مزاجهای گوناگون و اخلاق رنگارنگ در آدمیان پدید آیند و به اختلاف آفاق طوالع و مطالع مختلف شوند و با این همه زمین را محل روئیدن نباتات و اشجار و جای برآمدن حبوب و غلات و فواکه و ثمرات ساخته‌اند.

جائی درختان انبوه صورت بیشه گرفتند و جائی دریا و نهر جاری است و جائی کان می‌برآید گویا خزانه فلزات است و جائی چشمه می‌جوشد و جائی کوهای بلند سر به آسمان رسانیده و جائی مغاک[1] نشیب، رگ و ریشه به تحت الثری دوانیده و زمین با وجود این طرفگی‌ها بار جهان را بر خود گرفته و انواع جفا را از مخلوقات پذیرفته، شاه و گدا را نان می‌دهد و کسی منت آن نمی‌نهد، هم ماده‌ی خلقت آدم است و هم جای معاش اینها و هم جای سجود و محل عبادت، و بقعه‌ی از آن به خانگی خدا منسوب و بقعی دیگر مدفن جسد بنده‌ی محبوب، انوار آسمانی در جنب این بقاع نورانی کان لم یکن گشته و معابد ملائکه در آسمانها رشک این آشیانهای تجلی در دل برده.

﴿وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ «و در اختلاف شب و روز.» که از عوارض علویات و سفلیات‌اند شعاع آفتاب آسمانی به صورت مخروطی که سرآن به مرکز آفتاب چسپیده و قاعده‌ی آن به

---

۱ - گودال، مغ به معنای: عمق است.

افقی از آفاق زمین منطبق گردیده حقیقت روز است. و سایه‌ی تاریک زمین که قاعده‌اش بر افقی از آفاق منطبق است و سرش به نقطه مقابل آفتاب، حقیقت شب است. این هر دو را با هم کمال نزاع و اختلاف است این تاریک و آن نورانی و این سرد و آن گرم و این سیاه و آن سفید و این به سمتی سیرو دو؛ آن به سمتی دیگر و این در ملکی و آن در ملکی دیگر و این وقت آرام و خواب و آن وقت تلاش و کسب اسباب و این وقت جلوت و این وقت اختفاء و آن وقت ظهور. و اگر هر شب را با شب دیگر و هر روز را با روز دیگر و همچنین شبهای سال را روزهای سال قیاس کنیم اختلافی نمودار می‌شود که آن سرش پیدا نیست و رنگی و درازی هر دو بر ضد یکدیگراند.

مصرع: «ز شب هر آنچه بکاهد بروز افزاید.»

مجموع دوره‌ی شب و روز بیست و چهار ساعت است شش ماه شب دراز و روز کوتاه و شش ماه بالعکس و جائی که قطب بسیار بلند می‌شود بعض اوقات تمام دوره‌ی روز می‌باشد بلکه در بعضی جاها که قطب فلک محیط محاذی سر می‌گیرد تا شش ماه روز می‌ماند و همچنین شب. و در روزها و شبها روز شادی و روز ماتم و شب تولد و شب وفات، و روز جنگ و رزم و روز عیش و بزم و روز مرض و روز شفا و شب رنج و شب راحت و شب افلاس و فاقه و شب دولت و غنا و شب تنور و شب سمور و شب عابدان و شب دزدان با هم چه قدر اختلاف دارند حال آنکه هر دو مربوط به حرکت آفتاب‌اند و هر دو در انتظام معاش حیوان و انسان؛ بلکه نباتات و اشجار نیز در کار اتفاق هر دو ضد هریک؛ کار از عجائب امور است. و نیز اول شب استیلای خواب بر مردم نمونه‌ی موت در نفخه اولی است و بیدار شدن اینها نزدیک طلوع فجر نمونه‌ی حیات بعدالموت است در نفخه‌ی دوم، و شگافته شدن تاریکی شب به ظهور فجر مستطیل از نوادر چیزها است گویا جدولی از آب صاف در میان دریای پرکدورت روان است و هرگز با هم نمی‌آمیزد.

﴿وَٱلْفُلْكِ﴾ «و در روان شدن کشتیها.» و این صنعت و ترکیب محض از جناب الهی اول بر حضرت نوح ﷺ القا شد تا سبب امن باشد از غرق طوفان بعد از آن در آدمیان رایج شد به خلاف صنعتها و ترکیب‌های دیگر مثل عمارات و گردون و قلبه و غیرها که آدمیان به افکار خود برآورده‌اند و نیز روان شدن کشتی برروی آب محض وابسته بقدر الهی است زیرا که:

اول: موقوف بر رقت قوام آب است و لهذا در دریای شمالی که به سبب برودت مفرط در اکثر سال منجمد می‌ماند کشتی روان نمی‌شود.

دوم: موقوف بر خفت و سبکی ماده‌ی کشتی است که به سبب تخلل و کثرت مسام منفتحه ظرف جسم خفیف هوا می‌تواند شد و الّا به وزن یک فلوس از نحاس و آهن بر روی آب نمی‌تواند ماند و هزاران مَنْ از نحاس و آهن در کشتی بار کرده از اقلیمی به اقلیمی می‌برند.

سوم: فرستادن بادهائی که در روان شدن کشتی مددگار شوند و بقدر اعتدال بوزند تا از تلاطم امواج و تصادم پیچ و تاب گرداب سالم ماند.

خصوصا ﴿ٱلَّتِي﴾ «آن کشتیها.» که ﴿تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ﴾ «روان می‌شوند در دریای شور زخار.» که در آن کناری پیدا نیست، روی زمین هرگز به نظر نمی‌آید و علامات کوه و مناره و دیگر طرق معرفت راه بالمرةً مفقود و راه فریاد رسی در آنجا مطلقا مسدود، آفتاب از آب طلوع می‌کند و در آب غروب می‌نماید غیر از آفتاب و ماهتاب و ستاره‌ها و آب دریا هیچ چیز نمودار نیست. اگر دلهای سوار شوندگان کشتیها را تقویت از جناب الهی نباشد بر این شداید صبر چه قسم توانند کرد، باز تدبیر الهی است که هر ملک و هر اقلیم را به چیزی از تحائف اجناس و اقمشه مخصوص گردانیده جائی زرّ فراوان است و میوه نایاب و جائی اسپ بسیار است و خوراک کم، و جائی غله فراوان است و میوه بسیار و زرّ کم، و جائی چیزی جائی چیزی اگر این خصوصیات نمی‌بود کدام کس خود را در این سفر پر خطر و دریای پرهول می‌انداخت باز دواعی مردم را بر نقل امتعه هر ملک بملک دیگر برانگیخته و شوق سود تجارت در دلها محکم کرده تا خود را به آن خیال در این قسم شدائد می‌افگند و بعضی افراد را شوق حج و زیارات انبیاء و صلحا همین قسم بی‌تاب ساخته می‌برد.

تحقیق لفظ «بحر» و معنی آن و جغرافیای دریاهای شور

و «بحر» در لغت عرب نام دریای شور است دریای شیرین را بحر نمی‌گویند الا گاهی بطریق مجاز و استعاره، و اصل دریای شور که از اکثر جوانب محیط معموره‌ی زمین است قابل آن نیست که در آن کشتیها روان شوند و آمد و رفت نمایند زیرا که جزائر معموره ندارد

و سواحل او نیز آباد نیست اما چند قطعه از آن محیط در وسط معموره‌ی زمین درآمده و باعث نقل امتعه‌ی یک ملک به ملک دیگر روان گشته و روان شدن کشتیها در آن مروج است.[1]

از آن جمله آنچه از جانب جنوب درآمده و متصل به محیط شرقی است و از محیط غربی منقطع چهار شاخ است چون آن هر چهار را از جانب غرب شمارند.

اول: همه خلیج بربری است زیرا که در حدود، برابر از ملک حبشه می‌گذرد و طول این خلیج از جنوب به شمال یکصد و شصت فرسنگ[2] است و عرض او سی و پنج فرسنگ بر ضلع غربی او شهرهای کفار حبشه است.

دوم: خلیج احمر است که طول او از جنوب به شمال چهار صد و شصت فرسنگ است و عرض او نزدیک به منتهای او شصت فرسنگ جائی که این خلیج تمام شده از آنجا تا فسطاط مصر که دارالخلافة آن ملک است سه روزه راه است در برد این شهر برّ شرقی نیل واقع است و بر ضلع غربی این خلیج، شهرهای بربر و بعضی بلاد حبشه واقع‌اند و بر ضلع شرقی این خلیج سواحل و بنادر حجازاند.

از آن جمله است: فرضه که بندر مدینه منوره رسول الله ﷺ است و در همان بندر قافله‌های مصر و حبشه به ملک حجاز می برآیند.

و از آن جمله است: جده‌ی مبارکه که بندر مکه معظمه است باز سواحل یمن نیز بر همان خلیج‌اند تا آنکه بر زوایه‌ی شرقیه‌ی او شهر عدن واقع شده.

سوم: خلیج فارس است طول او از جنوب به شمال چار صد و شصت فرسنگ است و عرض او قریب یکصد و هشتاد فرسنگ است و بر سواحل ضلع غربی او ملک عمان است و لهذا این خلیج را بحر عمان می‌نامند و تمام ولایت عرب از حجاز و یمن و طائف و غیره در میان ضلع غربی این خلیج و شرقی خلیج احمر واقع است و به همین جهت

---

۱ - وفي «تهذيب اللغة»: (والماء البحر هو الملح) ۱/ ۲۸۲. وانظر: «الغريبين» ۱/ ۱۳۴. «تهذيب اللغة» (بحر) ۱/ ۲۸۲، «الصحاح» (بحر) ۲/ ۵۸۵، «مقاييس اللغة» (بحر) ۱/ ۲۱۵، «الغريبين» ۱/ ۱۳۴، «مفردات الراغب» ص ۳۷، «اللسان» (بحر) ۱/ ۲۱۵، «فتح القدير» ۱/ ۱۳۲.

۲ - هر فرسنگ سه میل است و هر میل چهار هزار گز است، و هر گز بیست و چهار انگشت است.

آن ولایت را جزیره‌ی عرب می‌نامند و مکه‌ی معظمه و مدینه منوره‌ی نیز در همان ولایت است و بر ساحل ضلع شرقی این خلیج شهرهای فارس؛ باز هرموز، باز مکران، باز دیگر بنادر سنده‌اند.

و چهارم: خلیج اخضر است و این خلیج نیز از جنوب به شمال می‌آید و مثلث الشکل است ضلع شرقی او متصل محیط شرقی است و ضلع غربی او پانصد فرسنگ است و بر سواحل این ضلع ولایت چین معمور است و لهذا آن را بحر چین نامند، و از زاویه غربیه این بحر تا زاویه‌ی شرقیه از بحر فارس مسمیٰ به بحر هند است زیرا که ولایت دکن و گجرات و کچهه بر سواحل آن واقع است.

و آنچه از جانب غرب بشرق می‌آید خلیجی است عظیم که بر اکثر بلاد مغرب می‌گذرد و محاذی زمین سودان است و تا بلاد مصر و شام می‌رسد و این همه شهرها بر ضلع جنوبی او اند اما ضلع شمالی او بر شهرهای اندلس و صقالیه می‌گذرد و طول معلوم این خلیج تا آن مقام یکصد فرسنگ و عرض او سی و سه فرسنگ است چون از آن نواحی گذشته به سمت مشرق می‌رود بیشتر در کوهستان غیرمسلوک و زمین‌های غیر مسکون می‌رود از این جهت انتهای او معلوم نیست که کجاست این است حال بحار متصله به محیط.

اما آنچه متصل به محیط نیست پس بحر طبرستان و جیلان و باب الابواب و خزر و ارمن است زیرا که این ولایات همه بر سواحل او واقع‌اند و این بحر مستطیل الشکل است از مشرق و مغرب زیاده بر دو صد و پنجاه فرسنگ طول دارد و از شمال به جنوب قریب دو صد فرسنگ عرض، و چون این بحر را با بحار متصله به محیط جمع کنند هفت بحر عظیم ورای محیط در ربع مسکون زمین معدود می‌شوند و لفظ ﴿سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ﴾ که در قرآن مجید آمده به آنها اشاره می‌تواند شد.

و با وصف آنکه دخول در این بحار مهلکه است عظیم، نجات از آن به همان تدبیر کشتی است که به الهام غیبی بشر را معلوم شده و در این تدبیر محض نجات از مهالک بحار مرعی نیست بلکه این کشتی‌ها روان می‌شوند در این قسم دریاهای زخار ﴿بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ «به چیزی که نفع می‌رساند مردم را.»

مانند عبور کردن از ملکی به ملکی و بردن و آوردن اسباب و اموال تجارت و اثقال، بناء

و عمارت، و قطع مسافت طویله در مدت قلیله بی‌مشقت سیر اقدام و سواری جانوران که بستن و کشادن آنها و فکر علف و آذوقه آنها حلاوت زندگی را خصوصا در وقت رسیدن منازل بعیده و تعب و کلال برباد می‌دهد.

و از عمده‌ی منافع کشتی‌ها آن است که در حالت استراحت و خواب به سبب آن قطع مراحل توان کرد گویا خانه‌ایست برسرآب روان بلکه شهری است مانند پرنده‌ی دوان هم سواران کشتی را به تجارت خود یا موصول به مقاصد خود انتفاع است و هم کسانی را که این کشتی‌ها در ملک آنها فرود می‌آید بسبب یافتن چیزهای مرغوب نایاب انتفاع است و لهذا ﴿بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ فرمودند و تخصیص به سواران کشتی ننمودند و در این لفظ دلیل است بر جواز سواری کشتی و جهاز و انتفاع به تجارت.

﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّـهُ﴾ «و در آنچه نازل کرده است خدای تعالی.» ﴿مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ «از جانب آسمان.» که اصلا مقرّ و معدن آب نیست زیرا که آب بالطبع تقاضای قرار برزمین می‌کند پس محض اثر قدرت و رحمت اوست که از آن جانب اضعاف مضاعف دریاها نازل می‌شود، ﴿مِن مَّآءٍ﴾ «از قسم آبی.» که ورای آب دریا است هم در مزه و هم در اثر، چه آب دریا شور است و آن شیرین و آب دریا محرِّق زراعت و جلد حیوان است، و آن ممد نشوّ و نمای زراعات و نافع ابدان حیوانات، آب دریا هرگز دافع تشنگی نیست و آن در قلع و قمع تشنگی تأثیری محسوس دارد و آب دریا تیره و کدر و غلیظ، و آن صاف و شاف و رقیق القوام و منافع مشترکه مثل تطهیر و قلع آثار و تلیین یبوسات و دخول در هرصنعت نیزدارد بلکه به سبب جودت جوهر خود این منافع هم در وی اکثر و بیشتری می‌باشند نسبت به آب دریا؛ خصوصاً بعضی از صناعات موقوف برهمان آب است، آب شور در آن بکار نمی‌آید یا آن را فاسد می‌کند مثل طبخ حبوب و عمل کچ و ترکیب حلاوت و اندرسه و غیره. باز آن آب نازل کرده را رایگان نساخته که در وقت نزول آن اگر کسی که به آن منتفع شده باشد و الّا باز راه انتفاع به آن نماند بلکه در زمین بعضی بقاع را خاصیتی داد که آن آب در آن فرورفته از راه دیگر چشم‌های گوناگون از فوارات و خرارات[1] و منافع جاریه می جوشد و بعضی دیگر را خاصیتی دیگر داد که آن آب را در خود کشیده نگاه می‌دارد تا چون چاهی و کاریزی بکنند

۱- چشمه بسیار روان آواز کن.

آن آب ظاهر شود و بکار آید و این قدر خود در تمام زمین مشترک است که قوت جذب آن آب دارد اگر آنرا در قعر خود فرو نبرد یا از راه دیگر جاری و جوشیده نسازد البته قوت نامیه‌ی خود را به آن بالیده می‌سازد.

﴿فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا﴾ «پس زنده ساخت به آن آب زمین را بعد از موت آن.» که یک قوت معطل شده آن زمین را به سبب آن آب باز بکار خود مصروف شد چنانچه حس و حرکت زائل شده‌ی مرده باز در زندگی عود می‌کند و گوناگون نبات و گیاه و درختان سوار و پیاده و شگوفها و ریاحین و اوراد و فواکه از آن می‌آید و جداول و انهار در آن جاری می‌شود گویا خون خشک شده مرده از سرنو در عروق او روان گردیده و گوشت و پوست و موی و ناخن ریخته‌اش بر استخوانهای عاری گشته روئید و رونق و تازگی گم شده باز یافته شد و آب رفته باز بجوی آمد و ارزاق حیوانات وفور پیدا کرد و ماده‌ی تولد اصناف کثیره از حیوان به هم رسید.

﴿وَبَثَّ فِيهَا﴾ «و پراکنده کرد در آن زمین.» به این تدبیر ﴿مِن كُلِّ دَآبَّةٖ﴾ «از جنس هر حیوان جنبنده.» زیرا که حیوان دو قسم است:

تولدی که خود بخود پیدا می‌شود مثل ملخ و مار و کژدم و غوک و اقسام پروانه و حشرات الارض و وجود این قسم وابسته به آمدن باران و غلیان حرارات مستکنه‌ی زمین است یا به سبب اجتماع حرارت و رطوبت تعفنی معتدل به هم رسد و قبول حیات حیوانی نماید.

و توالدی مثل گاو و شتر و آدمی و سائر چرنده و پرنده‌ها و بقای این قسم مربوط بوجود نباتات و حبوب و غلات و فواکه و ثمار است که قوت این قسم همین چیزها است و وجود این چیزها موقوف برآمدن باران و ثوران نامیه‌ی زمین است و اگر کسی نیک تأمل کند دریابد که از ابتدای ربیع چنانچه نموّ اشجار و نباتات شروع می‌شود و در آخر صیف به انتها می‌رسد و پختگی پیدا می‌کند همچنان ابدان حیوانات از ابتدای موسم بارش باران نشوّ و نما و بالیدگی و فربهی آغاز می‌کنند و در اول خریف به کمال حسن و جمال و وفور لحم و شحم، زیب و زینت می‌گیرند و البان و فضلات آنها پختگی و نضج و اعتدال قوام به هم می‌رسانند باز آهسته آهسته چنانچه در اشجار بی‌برگی و بی‌نوائی و انحطاط سایه و میوه شروع می‌شود همچنان در ابدان حیوانات و لحم و شحم و البان آنها کمی و انحطاط محسوس پیدا می‌گردد تا آنکه در قرب ربیع کمال لاغری و قلت لحم و شحم و البان به هم

می‌رسانند و چون باز بارش باران شروع می‌شود به حالت سابق رجوع می‌کنند.

آری آدمی که اذخار قوت برای خود می‌کند و سباع که قُوت آنها لحوم حیوانات دیگر است بظاهر از این تغییر و تبدیل محفوظ می‌نمایند لیکن بالانتهاء اینها را هم مدار توسع در مآکل و مشارب و نضارت و تازگی بر جودت فصل باران است.

و چون در این مقام مذکور جانوران برّی است که برزمین منتشراند بدلیل ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ پس استغنای جانوران بحری از آب باران باکی ندارد و معهذا اهل علمِ حیوان نوشته‌اند که اگر سالی باران نبارد جانوران دریائی کور می‌شوند و بصارت آنها قصور می‌پذیرد پس آنها نیز محتاج به آب باران می‌باشند و محتمل است که جمله ﴿بَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ﴾ معطوف بر ﴿أَنزَلَ﴾ باشد پس دلیلی دیگر بیان می‌فرمایند سوای دلیل باران لیکن در این صورت ضمیر ﴿فِيهَا﴾ را مرجعی خاطر خواه میسر نخواهد آمد مگر بتکلف چنانچه پوشیده نیست، و بر هر تقدیر هر که کتاب حیوة الحیوان و کتب تشریح حیوانات و عجائب المخلوقات را مطالعه نماید شمه‌ی از این کارخانه‌ی وسیعه را دریابد ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾.

بیان عجائب حیوانات

و از عجائب حیوانات آن است که تصاویر رنگارنگ و اشکال بی‌شمار دارند خصوصاً آدمی از جمله حیوانات به اختلاف صورتها و اشکال مخصوص است. منقول است از حضرت امیرالمؤمنین عمرفاروق ﷺ که شخصی نزد ایشان از راه تعجب گفت که مقدمه‌ی شطرنج نهایت اعجوبگی دارد که رقعه‌ی شطرنج با وجودی که چندان طول و عرض ندارد اما به این مرتبه در آن وسعت تعبیه نموده‌اند که اگر یک کس هزار بار ببازد دو بازی او متفق نمی‌افتد هر بار بازی دیگر ظاهر می‌شود ایشان فرمودند که من ترا از این عجیب‌تر نشان دهم که دلیل کمال قدرت الهی است بنگر که چهره‌ی آدمی بقدر یک بالشت در یک بالشت هم نیست باز مقامات هر عضو در آن مقرر است که تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد و ابرو و چشم و گوش و بینی و دهان را باز جاهای مقرره‌ی خود بی جا نتوان کرد و معهذا افراد بی‌نهایت این نوع را اگر تفحص کنی هرگز دو کس را در صورت مشتبه نیابی هریک وجه امتیازی دارد

و اگر این تدبیر الهی نمی‌شد مردم با هم ممتاز نمی‌شدند و اشتباه عظیم به هم می‌رسید و انتظام معاش و حوائج ایشان برهم می‌شد.[۱]

فائده گردش بادها

و هر چند جاری شدن کشتی‌ها و آمدن باران از جانب آسمان و پراکندگی جانوران در زمین دلائل مستقله‌ی وحدت و رحمت الهی‌اند لیکن اگر تعمق کرده شود این همه دلائل متفرع بر دلیل دیگراند و آن است ﴿وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ «و در گردش دادن بادها.»

از جهات مختلفه مثل شرق و غرب و شمال و جنوب و کنج‌هائی که درمیان هر دو جهت از این جهات است و منقلب گردانیدن آن بادها است از سردی به گرمی و بالعکس و از رطوبت به یبوست و بالعکس از تندی به نرمی و بالعکس زیرا که یک به روش بادها و وزیدن آنها و روان شدن کشتی‌ها و آمدن باران و انقطاع آن وابستگی دارد و زندگی هر جانور به کشیدن هوا است از راه منافس و مناخر تا حرارت درون را به آن تسکین دهد و دمبدم او را هوائی دیگر می‌باید که بدل آن هوای گرم او را بکشد و آن هوای گرم را برآورد و اگر تحریک بادها بروجه مناسب نباشد مواد وبائیه اصلاح نپذیرند و موجب فساد جوهر روح و تعفن اخلاط و تغیر ارواح گردند و منجر به هلاک شوند باز منافع بادها در مقدمه‌ی باران زیاده از آن است که احاطه‌ی آن توان کرد.

اهل زراعت و فلاحت در هر تغییر و تبدیل زراعت و میوه‌ها محتاج به بادها می‌شوند و در راندن ابراز جائی به جائی و برانگیختن آن و تلقیح اشجار و گندگی و پختگی ثمار تاثیرات آنها محسوس است و همچنین در تفریق اجزای سحاب و تمزیق تار و پود آن و در نظام عالم این همه چیزها در کار است، وقتی باران می‌باید و وقتی انقطاع آن و وقتی ابر آمدن نافع می‌باشد و وقتی مضر پس کمال رحمت الهی است که اسباب ضروریه‌ی هر حاجت را مهیا داشته، و از آثار نادره‌ی بادها فتح و شکست لشکرها است چنانچه در حدیث شریف وارد است که: (نُصِرْتُ بِالصَّبَا، وَأُهْلِكَتْ عَادٌ بِالدَّبُورِ)[۲] و نیز گاهی باد سبب

---

۱ - «التفسیر الکبیر(۴ / ۱۷۰) غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۵۹).

۲ - أخرجه: البخاري في الصحيح ۲ / ۵۲۰، کتاب الاستسقاء (۱۵)، باب قول النبي ﷺ: «نُصِرت بالصَّبا» (۲۶)،

مرض می‌شود و گاهی سبب صحت و گاهی ابرها را جمع می‌کند و باران می‌آرد و گاهی ابر را پاره پاره می‌سازد و زمین را خشک می‌کند و گاهی درختان را بارور می‌سازد و گاهی میوه‌ها را بلکه برگ‌ها را فرو می‌ریزاند.

بیان ممانعت از بد گفتن باد

و لهذا در حدیث شریف وارد است به روایت مسلم و دیگر معتبران که آن حضرت ﷺ فرمودند که چون از مضرات باد ترسان شوید باد را بد نگوئید زیرا که باد بخودی خود نمی‌وزد بلکه مأمور است نشنیده‌اید قول خدای تعالی را ﴿وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ﴾ و لیکن این طور بگوئید: (اللهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ هَذِهِ الرِّيحِ وَخَيْرِ مَا فِيهَا وَخَيْرِ مَا أُمِرَتْ بِهِ وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ هَذِهِ الرِّيحِ وَشَرِّ مَا فِيهَا.)[1]

و ابن ابی حاتم از ابی ابن کعب رضی الله عنه روایت کرده که هر جا در قرآن لفظ (رِيَاح) به لفظ جمع واقع شده مراد از آن بادهای رحمت است و هر جا در قرآن (رِيح) به لفظ مفرد آمده مراد باد عذاب است چنانچه: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرۡسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ﴾ و در قصه عاد: ﴿أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلۡعَقِيمَ﴾.[2]

بیان ادعیهٔ باد

و همین است اشاره‌ی نبوی در حدیث شریف که به روایت حضرت عائشه رضی الله عنها در صحاح آمده که چون باد وزیدن آغاز می‌کرد آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: (اللهُمَّ اجْعَلْهَا رِيَاحًا، وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا.)[3]

الحديث (١٠٣٥)، وأخرجه مسلم في الصحيح ٢ / ٦١٧، كتاب صلاة الاستسقاء (٩)، باب في ريح الصَّبا... (٤)، الحديث (١٧ / ٩٠٠)، و«الصَّبا» ريحٌ شرقية تهبُّ من مطلع الشمس، و«الدُّبور» بفتح الدال ريح غربية.

١ - أخرجه ابن أبي شيبة (١٠ / ٢١٧) وأحمد وابنه (٥ / ١٢٣) وعبد بن حميد (١٦٧) والبخاري في «الأدب المفرد» (٧١٩) والترمذي (٢٢٥٢) وابن أبي الدنيا في «المطر والرعد» (١٢٨) والنسائي في «اليوم والليلة» (٩٣٣ و٩٣٤ و٩٣٥ و٩٣٦ و٩٣٧ و٩٣٨ و٩٣٩) والخرائطي في «المكارم» (٢ / ٩٣١) والطحاوي في «المشكل» (٩١٨) وابن السني في «اليوم والليلة» (٢٩٨) وأبو الشيخ في «العظمة» (٨١٠) وأبو الفضل الزهري في «حديثه» (١٠٤) والحاكم (٢ / ٢٧٢).

٢ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١ / ٢٧٥ رقم ١٤٧٤).

٣ - أخرجه الشافعي في المسند ١ / ١٧٥، الباب السادس عشر في الدعاء، الحديث (٥٠٢)، وأخرجه أبو يعلى في

بیان اقسام بادها

و ابوعبید و ابن ابی‌الدنیا و دیگر محدثین از ابن عمر ﷺ آورده‌اند که بادها را حق تعالی در قرآن مجید هشت قسم فرموده است چهار از آن آثار رحمت‌اند و چهار از آن آثار عذاب. اما آثار رحمت پس ناشرات و مبشرات و مرسلات و ذاریات‌اند و اما از آثار عذاب پس عقیم و صرصر در برّ و عاصف و قاصف در بحر.[1]

و ابوالشیخ از ابن عباس ﷺ نیز همین مضمون را روایات کرده و نیز از عیسی بن ابی عیسی خیاط آورده که بادها هفت قسم است: صبا و دبور و جنوب و شمال و خروق و نکْبَاء و هوای قائم، صبا از مشرق می‌آید و دبور از مغرب و جنوب از جنوب و شمال از شمال و نکْبَاء مابین صبا و جنوب، و خروق مابین شمال دبور، و هوای قائم ماده‌ی انفاس خلق است.[2]

و ابوالشیخ به روایت انس ﷺ آورده و ابن ابی‌الدنیا و ابن جریر به روایت ابوهریره ﷺ که آنحضرت ﷺ می‌فرمودند باد جنوب از بهشت است و همان باد است که او را خدای‌تعالی «لواقح» فرموده است و منافع بسیار در آن برای مردم گذاشته. و شمال در اصل از دوزخ می‌برآید لیکن در راه بربهشت می‌گذرد پس او را اثری از بهشت حاصل می‌گردد و خنکی او ازین است.[3]

لیکن مورد این حدیث بلاد حجاز و دیگر شهرهای آن ضلع‌اند زیرا که دریای شور بر جنوبی آن بلاد واقع است بادی که از آن طرف می‌خیزد رطوبت مفرط دارد و زراعات را بالیده می‌کند برخلاف شمالی که برکوهستان‌های خشک گذشته می‌آید چنانچه صبا و دبور در هندوستان.

المسند ۴ / ۳۴۱، في مسند ابن عباس، الحديث (۱۲۹ / ۲۴۵۶)، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ۱۱ / ۲۱۳، في معجم عبد الله بن عباس، الحديث (۱۱۵۳۳)، وعزاه ابن حجر لمسدّد في المطالب العالية ۳ / ۲۳۸، كتاب الأذكار والدعوات، باب ما يقول إذا هاجت الريح، الحديث (۳۱۷۱).

۱ - رواه ابن أبي الدنيا في «المطر والرعد والبرق والريح» (۱۷۴)، وأبو الشيخ في العظمة (۸۰۲، ۸۳۳).

۲ - أبو الشيخ في العظمة (۴ / ۱۳۲۴).

۳ - أخرجه أبو الشيخ فی العظمة (۴/ ۱۳۰۵، رقم ۸۰۰۴)، . زاد المسير ۴ / ۳۰۰، والفردوس بمأثور الخطاب الديلمى (۲/ ۲۷۱، رقم ۳۲۶۲) عن أبي هريرة، وفيض القدير شرح الجامع الصغير (۴۴۸۷) عن ابن عباس.

و بخاری در تاریخ خود به روایت ابودرداء ﷺ آورده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که حق تعالی در بهشت باد را پیدا می‌کند و دری محکم برروی آن می‌بندد که از درزهای آن در، باد گذشته برشما می‌رسد اگرآن در کشاده باشد به سبب تندی باد مابین آسمان و زمین متاثر گردد.[۱]

و نیزابوالشیخ از بعضی صحابه ﷺ نقل کرده است که اگرتا سه روز باد نجنبد ما بین آسمان و زمین بد بو شد و تعفن پیدا کند.[۲]

و ابن ابی‌شیبه روایت کرده است که آن حضرت ﷺ فرمودند از شب و روز و آفتاب و ماهتاب و باد اگر شما را ضرری برسد پس این چیزها را بد نگوئید زیرا که این چیزها بخودی خود چیزی نمی‌کنند حق تعالی اینها را برقومی باعث رنج و عذاب می‌گرداند و برقومی باعث رحمت و راحت.[۳]

بیهقی به روایت ابن عباس ﷺ آورده که شخصی بحضور آن حضرت ﷺ باد را لعنت کرد آن حضرت ﷺ فرمودند که باد را لعنت مکن زیرا که او مامور است و هر که چیزی را لعنت می‌کند که آن چیز قابل لعنت نباشد آن لعنت بروی باز می‌گردد.[۴]

و هم به روایت ابن عباس ﷺ آورده که هیچ‌گاه باد تند نمی‌وزید مگر که آن حضرت ﷺ برهر دو زانوی خود می‌ایستادند و باین وضع دعا می‌کردند: (**اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رَحْمَةً وَلَا تَجْعَلْهَا عَذَابًا اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رِيَاحًا، وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا.**)[۵]

---

۱ - أخرجه إسحاق بن راهويه كما في المطالب العالية (۱۶۹/۱۴، رقم ۳۴۲۹) والخرائطي في مكارم الأخلاق (ص ۳۲۷ رقم ۹۹۵) ، والبيهقي (۳۶۴/۳ رقم ۶۲۸۱) . والبزار (۴۵۱/۹ رقم ۴۰۶۳) الكنز(۳۴۴۲ ، ۱۵۲۰۶) والجوامع (۴۸۳۸۰) والبيهقي (۳ / ۳۶۴) والبخاري في تاريخه الكبير(۵ / ۳۴۷) والمنثور (۱ / ۱۶۵) وابن كثير(۴ / ۴۴۹) والحميدي (۱۲۹) والعلل (۲۱۳۲) وابن عدي في «الكامل» (۷ / ۲۷۱۸)؛ المجمع (۸ / ۱۷۵)؛ المنثور: (۵ / ۷۵) .

۲ - أخرجه أبو الشيخ في العظمة (۴ / ۱۳۳۷، رقم ۸۰۰۴) الدر المنثور (۱ / ۳۹۸).

۳ - أخرجه أيضًا: أبويعلى (۴ / ۱۳۸، رقم ۲۱۹۴) ، وابن أبي حاتم في العلل (۲ / ۲۸۶، رقم ۲۳۶۲) ، والطبراني في الأوسط (۵ / ۷۰، رقم ۴۶۹۸) ، والديلمي (۵ / ۱۰، رقم ۷۲۸۷) . قال الهيثمي (۸ / ۷۱) : فيه سعيد بن بشير وثقه جماعة وضعفه جماعة وبقية رجاله ثقات ورواه أبويعلى بإسناد ضعيف.

۴ - أخرجه أبو داود (۱۳ / ۲۵۳ العون)، والترمذي (۶ / ۱۱۲ التحفة)، وابن أبي شيبة (۱۰ / ۲۱۷) موقوفًا، وابن حبّان كما في الإحسان (۷ / ۴۹۹)، والطبراني في الكبير(۱۲ / ۱۶۰)، والبيهقي في الشعب (۴ / ۳۱۶)، وأبوالشيخ في العظمة (۴ / ۱۳۱۵).

۵ - أخرجه الشافعي في المسند ۱ / ۱۷۵، الباب السادس عشر في الدعاء، الحديث (۵۰۲)، وأخرجه أبويعلى في

ابـن عبـاس ﷺ گفتنـد کـه تفسـیر ایـن دعـای آن حضـرت ﷺ در کتـاب الله اسـت کـه: ﴿أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا صَرۡصَرٗا﴾، ﴿أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلۡعَقِيمَ﴾، وَقَالَ ﴿وَأَرۡسَلۡنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾، ﴿أَن يُرۡسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ﴾.[1]

﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ﴾ «و در ابری که محض به تسخیر الهی معلق می‌ماند.»

﴿بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ «در میان آسمان و زمین.»

حـال آنکـه طبع آب تقاضـای نزول می‌کند پس معلق ماندن او در جـوّ هوا بر خلاف طبع خـود نیسـت مگربه تاثیر قاسـری و مسـخری کـه او را از مقتضای طبع منع می‌کنـد و نیزاگر دایما ابر می‌ماند ضرری عظیم بربندگان لاحق می‌شـد که شـعاع آفتاب مسـتور می‌گشت و رطوبات افزونی می‌گرفت و آمد و رفت در حوایج بند می‌شـد و اگر اصلا ابر نمی‌شـد موجب قحط و خشـکی می‌گشـت پس مـاده‌ی ابررا بقـدر معلوم مقـدر فرمـودن و در وقت حاجت آوردن و بعـد از رفـع حاجت همچونیسـت و نابود کردن که اصلا نام و نشـان از آن نمی‌ماند نیسـت الا بتدبیـرمدبری حکیـم. و اگر در جرم سـحاب کسـی تأمل کند هـم در بزرگی او و هـم در تراکـم و تـوبـرتوآمدن او و هم در پسـت و بلند شـدن او و هم در انبسـاط و تخلل او تا آنکـه دریـک لحظـه تمام افق را می‌گیرد و هم در پاره پاره شـدن او در یک لمحه تا آنکه نام و نشانی از آن نمی‌ماند و هم در رعد و برق و صاعقه و قوس الله و هم در اختلاف رنگهای او به سـبب انعکاس شـعاع آفتاب در آن خصوصا قریب به طلوع و غروب و هم در سایه افگندن آن بـر گرمـا زدگان تشـنه کام و صحرا نوردان و هم در تکوّن و حـدوث آن که پاره پاره پیدا آید و آخر چون کوه گران نماید روی آسـمان بپوشـد و چون شـیرژیان خروشـد و مانند پیل دمان بلکه اسـپ دوان شـتاب کند ﴿لَأٓيَٰتٖ﴾ «دلیل‌ها اسـت.» هم بروحدانیت معبود و هم بر رحمانیت و رحمیت او. اما استنتاج این نتایج ثلثه از این دلائل هشت‌گانه موقوف براندک سلیقه معقول دانی است و لهذا با وصف آنکه این دلائل هشت‌گانه مشهور خاص و عام و

المسند ۴ / ۳۴۱، في مسند ابن عباس، الحديث (۱۲۹ / ۲۴۵۶)، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ۱۱ / ۲۱۳، في معجم عبد الله بن عباس، الحديث (۱۱۵۳۳)، وعزاه ابن حجر لمسدّد في المطالب العالية ۳ / ۲۳۸، كتاب الأذكار والدعوات، باب ما يقول إذا هاجت الريح، الحديث (۳۱۷۱).

۱ - الدر المنثور (۱ / ۳۹۹).

در نظر کافه‌ی انام جلوه‌گراند می‌توان گفت که مخصوص‌اند.

﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ﴿۱۶۴﴾ «برای قومی که عقل خود را -باستعمال در نظر و فکر- کار فرما می‌شوند.»

و لهذا در حدیث شریف در حق این آیت با عظمت وارد شده که: (وَيْلٌ لِمَنْ لَاكَهَا بَيْنَ فَكَّيْهِ وَلَمْ يَتَأَمَّلْ فِيهَا)[1] وای است مر کسی را که این آیت را میان دو کله‌ی خود مانند میوه خائیده اکتفا کند و در دلائلی که در این آیت مذکوراند تفکر و تأمل ننماید.

و در بعضی روایات: (ويلٌ لِمَنْ قَرأَ هَـذِهِ الآيةِ فَمَجَّ بِها)[2] وارد است. یعنی وای است مر کسی را که این آیت را خوانده مانند آب مضمضه از دهان بیرون اندازد و این دلائل را به دل جا ندهد.

تطبیق این دلائل هشتگانه بر مطالب ثلثه به طریق عام فهم

و تطبیق این دلائل هشتگانه براین مطالب ثلثه به طریق عام فهم آن است که منافع آسمانها را با منافع زمین مربوط ساختن بدون جریان تدبیرواحد در این هردو متصور نیست بلکه در جمیع آسمانها و جمیع اقالیم مختلفه‌ی زمین همان یک تدبیر جاری و اگر در هر آسمان روحی مدبرآن آسمان می‌شد و در زمین روح دیگریا ارواح دیگربی‌تعلق و ارتباط با هم، منافع یکی با دیگرمربوط نمی‌گشت پس اگردر هرآسمان و همچنین در بقاع مختلفه‌ی زمین ارواح مدبره موجود هم باشند لابد مقهوریک حکم و مسخریک حاکم خواهند بود و شایان معبودیت که مقتضی تفرد و استغنا و قهرعلی کل من عدا است همان یک ذات خواهد بود نه ارواح مقهوره که در اصدار خواص و آثار خود محتاج به هم مرتبه‌ی خوداند و تفرد ندارند، این است طریق اثبات وحدت از این راه.

اما اثبات رحمت عامه و خاصه پس پر ظاهراست زیرا که در زمین مواد قابله‌ی صور گوناگون به اوضاع مختلفه‌ی سماوات که به تحریک آنها به هم می‌رسد واحدة بعد اخری برآن مواد فائض می‌شوند پس معلوم شد که آن مدبرواحد هم رحمن و هم رحیم است.

۱- رواه ابن مردويه وعبد بن حميد، كما عند ابن كثير(۱ / ۴۷۷)؛ وابن حبان (۶۲۰) في الصحيح، وأبوالشيخ في أخلاق النبي ص ۱۸۶. وينظر: الإحكام للآمدي ۴ / ۲۲۹، وتفسير القرطبي ۴ / ۳۱۰.

۲- البحر المحيط في التفسير(۲ / ۸۳) تفسير القرطبي: (۲ / ۲۰۱)، .

و همچنین اختلاف روز و شب دلیل صریح بر وحدت معبود و رحمت او است زیرا که اگر ظلمت و تاریکی به دست دیگری می‌بود و روشنی و تابش به دست دیگری البته محتمل می‌شد که هریک از آنها روشنی را در وقت تاریکی یا تاریکی را در وقت روشنی به وجود آرد و اجتماع متنافیین لازم می‌آمد و اگر هریک از آنها از کار خود در وقت کار آن دیگر معطل می‌گشت و او را ممکن نمی‌شد که مقتضای خود را ظاهر تواند کرد عاجز و زبون می‌گردید و قابل معبودیت نمی‌ماند و لااقل گاهی خود آثار تنازع و کشاکش در این کارخانه نمودار می‌گردید حال آنکه تعاقب لیل و نهار و زیادت و نقصان آنها بریک وتیره و یک نسق، مستمر و دائمی است.

و نیز تبادل این هردو رنگ در عالم سبب حصول اعتدال و انتظام امر جانوران است که دوام ظلمت مبرّد عالم است در نهایت مرتبه و دوام نور و شعاع مسخن آن است در نهایت مرتبه، پس معلوم شد که مدبر این کارخانه به این وجه معتدل کمال رحمت دارد بر خلق و همچنین دلالت کشتی‌ها بر وجود و وحدت معبود بسیار روشن است چه کشتی‌ها جوهر ارضی غالب دارند و جوهر ارضی بلاشبهه ثقیل‌تر از آب است پس می‌باید که در ته آب فرونشیند و بر روی آب نایستد.

و اگر گویند که هوا در اجزای آن جسم خشبی به سبب تخلخل می درآید و او را خفیف می‌سازد؟

گوئیم: این سبب هم لابد به دست دیگری است و معهذا در صورت پرکردن کشتی به سنگ و آهن و امثال ذلک کفایت نمی‌کند چه هوا در آن وقت به غایت قلیل است اثر او در سبک کردن این اجسام ثقیله‌ی کثیره هرگز بیش نمی‌شود مانند آنکه کره‌ی مجوف از آهن به غایت تنگ و سبک درست سازند و در آن هوا بسیار دم کرده بند کنند که البته در ته آب می‌نشیند پس بهتر همین است که قطع مسافت اسباب نمایند و بلاواسطه به اراده قیوم مطلق تفویض کنند.

و نیز اگر روح مدبر دریای شور مقهور حکم مدبر جسم خشبی کشتی‌ها و مدبر جسم هوائی که در خلال مسام آن نفوذ کرده آن را به روی آب استاده می‌دارد،، می‌شد قابل عبادت نمی‌گشت که مدبر مقهور شایان معبودیت نیست و اگر مقهور نمی‌شد پس چرا بر آب دریا

این همه اثقال را گردش کردن می‌دهد و چرا مزاحمت نمی‌کند پس معلوم شد که این هردو مقهور حکم دیگری‌اند که هریک را با دیگر صلح انداخته و رام ساخته و همچنین دلالت این تدبیر بر رحمت نهایت ظاهر است، الهام این تدبیر از غیب کمال رحمت است.

دوم رحمتی که در حق مسافران و تاجران و کسانی که امتعه و نفائس بلدان بعیده به سرعت تمام نزد آنها می‌رسد اظهر من الشمس است و همچنین نزول آب از حِیزهوا حال آنکه آب اثقل هوا است در آن حیز مخالف، چه قسم متکون شد. باز اگر ارواح مدبر جسم مائی، غیرروح مدبر جسم هوائی است پس چرا در ملک غیرمتصرف می‌شود و آن غیرچرا او را در تصرف در ملک خود مزاحمت نمی‌کند اگر مقهور و مغلوب است قابل عبادت نیست و اگر رام و مسخر است پس مقهور دیگر است که یکی را مسخر و رام آن دیگر ساخته است.

و ثبوت رحمت در این کارخانه آن قدر ظاهر است که مستغنی از بیان است زیرا که زنده کردن زمین به نباتات و اشجار و ثمار و فواکه که هم سبب انتظام معاش حیوان است و هم باعث خوبی حال ایشان و در گردش بادها، وحدت از این راه ثابت می‌شود که اگر مالک هرجهت از جهات عالم شخصی دیگر می‌بود در یک کار بادهای مختلفه الجهات مصروف نمی‌گشتند حال آنکه در مقدمه‌ی باران به تجربه رسیده که همه بادها خدمت می‌کنند.

و نیز هرگاه از جهتی جنبش باد می‌شد از جهات دیگر نیز می‌شد و الا یک کس از مالکان جهات اربعه عاجز و ناقص می‌بود و لازم می‌آمد که همیشه بادهای مختلفة الجهات در یک وقت جمع مانند و کار عالم را ابتر کنند و ثبوت رحمت در این گردش نیز ظاهر و باهر است چنانچه در اثنای تفسیر شمه‌ی از آن گذشت بلکه بنای کارخانه باران و ابر و کشتی همه بر باد است و اشجار و ثمار خیلی استمداد از باد دارند و انفاس حیوانات موقوف بر باد.

و لهذا گفته‌اند که زندگی بر باد است و همچنین استاده ماندن بر کثیف که کرورها من آب دران موجود است معلق درمیان آسمان و زمین دلیل صریح بر تدبیر قیومی است که نه بمقتضای طبع هوا او را بالا رفتن می‌دهد و نه بمقتضای طبع آب او را پائین افتادن می‌دهد و هردو طبع را از مقتضای خود بند کرده زیر حکم خود می‌دارد و اگر ارواح مدبره‌ی این

کارخانه مختلف می‌بودند هریک از آنها می‌خواست که من ابر خود را در این مکان استاده کنم تا ابر من نبارد و برآن دیگرببارد پس اختلال عظیم در این کارخانه راه می‌یافت و وجوه رحمت در این کارخانه اظهرمن الشمس است.

بیان اسم اعظم الهی در این دو آیت است

آمدیم برآنکه در حدیث شریف به روایت اسماء بنت یزید بن السکن انصاریه رضی الله عنها چنانچه ابوداود و ترمذی و ابن ماجه آورده‌اند، وارد است که: اسم اعظم الهی در این دو آیت از قرآن است: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ و ﴿الٓمٓ ۝١ اللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾.[1] و نیز دیلمی از انس روایت کرده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند هیچ چیز سخت‌تربرمتمردان جن از این آیات نیست که در سوره بقره‌اند: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ...﴾ تا آخر آیتین.[2]

بیان دعائی که برای دفع جن و غیره است

و ابن عساکراز ابراهیم بن وثمه آورده که آیاتی که خدای تعالی به برکت آنها لمم یعنی آسیب جن و جنون را دفع می‌کند هرکه آنها را هرروز بخواند هرچه از این باب دروی باشد بالکلیه برود این آیات است: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ و آیت الکرسی و آخرسوره‌ی بقره و ﴿رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضَ... الْمُحْسِنِينَ﴾ و آخرسوره‌ی حشر. و نیز می‌گفت که مرا خبررسیده است که این آیات برکنج‌های عرش مکتوب‌اند، و نیز می‌گفت که این آیات را برای اطفال خود نوشته بدهند تا امان باشند از فزع و خوف.[3]

---

۱ - أخرجه أحمد (۶/۴۶۱، رقم ۲۷۶۵۲)، وابن أبی شیبة (۶/۴۷، رقم ۲۹۳۶۳)، وأبوداود (۲/۸۰، رقم ۱۴۹۶)، والترمذی (۵/۵۱۷ رقم ۳۴۷۸) وقال: حسن صحیح. وابن ماجه (۲/۱۲۶۷ رقم ۳۸۵۵) والطبرانی (۲۴/۱۷۴ رقم ۴۴۰) والبیهقی فی شعب الإیمان (۲/۴۵۴، رقم ۲۳۸۳). وأخرجه أیضا: عبد بن حمید (ص ۴۵۶، رقم ۱۵۷۸)، وابن الضریس فی فضائل القرآن (/۸۹، رقم ۱۸۲)، والدینوری فی المجالسة (۱/۳۰۸، رقم ۱۵).

۲ - أخرجه الدیلمی (۳/۳۸۵، رقم ۵۱۷۷). کنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (۱ / ۵۶۷ رقم ۲۵۵۶).

۳ - تاریخ دمشق (۷ / ۲۴۵ رقم ۵۳۰).

دریافت اسم اعظم

مناسبت مضمون این آیات برای این مطلب چیست؟

جوابش آنکه این آثار از خواص این آیات‌اند تجسس مناسبت در خواص در کار نمی‌باشد و معهذا می‌توان گفت که: «اسم اعظم عبارت است از شأنی از شیون الهیه که عموم و اطلاق آن هم رنگ عموم و اطلاق ذات مقدس باشد و این قسم شیون بسیاراند و نظر عمیق از هر جانب که فرو رود بر شأنی از شیون که این صفت دارد واقع می‌شود چون عارف در آن شأن با عموم و اطلاقی که دارد تحدیق نظر می‌کند حکم می‌نماید که اسم اعظم همان است.»

و لهذا در حدیث شریف در حق چند چیز وارد شده که اسم اعظم است پس در ما نحن فیه اگر از راه انعام و احسان و کار براری و حاجت روائی مخلوقات قاطبة نظر را تعمیق نموده شود شان رحمت مستوعبه خواه ابتدائی باشد خواه انتهائی این صفت دارد که مدلول این آیت است، و اگر از راه قیومیت مطلقه و اظهار وجود هستی مستکن از حیز قوت به فعلیت غور کرده آید شان حی و قیوم این صفت دارد که مدلول آیت آل عمران است.

و فرق در هر دو نظر آن است که نظر اول مبنی بر ملاحظه‌ی ماهیات اصالت و استدعای آنها مقتضیات خود را و فیضان کمالات استعدادی و استحقاق آنها بر آنها و فیضان آنچه استحقاقی و استعداد آن بحسب ظاهر ندارند محض تفضل و انعام امت گشته و نظر ثانی مبنی بر تقویم حقیقی ذات اقدس هر چیز را بوجهی که او را فی‌نفسه هیچ هست و بودی نیست هر چه هست اظهار کمالات خود است آمده و هر نظر در مرتبه‌ی خود مصیب است و به کُنه حقیقت رسیده.

و همچنین این هر دو آیت اجمالا آیت اول و تفصیلا آیت دوم اشعار می‌کنند به آنکه معبود و رحمن و رحیم، واحد است و مرجع حوایج و دافع بلایا و حافظ آفات او است و هر چه غیر او است محض نمود بی‌بود است و این معنی در کسر شان مردة الجن مانند تیر به جگر می‌نشیند که بنای تمرد آنها بر دید خود و بر تفرعن و تاله است خصوصا در آیت دوم تصریح است به آنکه جای سیر و دور جنّیان که آسمان و زمین است و وقت شورش ایشان که بیشتر وقت تاریکی و شب است و آله‌ی عمل ایشان که ریاح بیرون بدن و درون بدن

است همه مخلوق و مقهور حکم معبودی است که حاکم بر کل خلائق است و چنانچه او شیاطین را قدرتی بخشیده است که به سبب آن ایذا می‌توانند رسانیدن همچنان دیگر مخلوقات را می‌تواند که قدرت دفع شر ایشان به بخشد و رحمت او عام است و به آن رحمت نگهبانی هر مخلوق و حفظ او می‌فرماید و همین چیزها است که باعث شکست جنود شیاطین می‌گردد.

سؤالی جواب طلب:

باقی‌ماند در اینجا سؤالی جواب طلب:

حاصلش آنکه دلائل وحدانیت معبود حقیقی و رحمت او خارج از حد حصر و شمار است چنانچه به عربی گفته‌اند:

بیت:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ   تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدُ[1]



و به فارسی گفته‌اند:

بیت:

هر گیاهی که از زمین روید   وحده لا شریک له گوید

پس در این آیت تخصیص این هشت دلیل را چه باعث است؟

جوابش آنکه: این چیزها که در این آیت مذکور شده مشهود خاص و عام است و پیش هرکس موجود و معهذا دلالت این چیزها بر وحدانیت و رحمت او تعالی به چند جهت اوضح و اقوی است از دلالت مخلوقات دیگر، ایضاح این مبهم آنکه معبود را می‌باید که مستحق غایت تعظیم باشد بحدی که فوق آن تعظیمی متصور نشود و در عالم اگر کسی تعظیم کسی می‌کند بنابر چند چیز می‌کند:

اول آنکه: در زمین او سکونت دارد مثل رعایا، دوم آنکه: در سایه‌ی او و روشنی او می‌گذراند مثل لشکریان که برای آرام گرفتن در خیمه و استنارت به مشعل و چراغ سرداری،

۱- الأبیات لأبي العتاهیة، انظر دیوانه ۱۲۲. وذکرها الأصبهاني في محاضرات الأدباء ۳ / ۳۹۸ منسوبة للبید.

تملق و چاپلوسی او می‌کند. سوم آنکه: در گذرانیدن اوقات به او محتاج شود و به این جهت تعظیم او نماید، چهارم آنکه: در سفر پر خطر به بدرقه و نگهبانی او محتاج شود مانند اهل شهر که با اهل رستاق و کوجران[۱] از همین راه تملق و مدارا به عمل می‌آرند، پنجم آنکه: روزی از دست او یا از خزانه‌ی او می‌یابد و ادرار[۲] او می‌خورد مانند نوکران که در تعظیم آقایان پست می‌شوند.

ششم آنکه: مواشی و سواری و دیگر حیوانات با منفعت را او پرورش می‌کند و در وقت احتیاج عاریت می‌دهد و به شیر و روغن و جغرات[۳] آنها سیر می‌کند مانند کسانی که به امید استعاره‌ی سواری و بارکش و بخشیدن شیر و جغرات تملق ارباب شتران و اسپان و مواشی می‌نماید.

هفتم آنکه: صحت و مرض به دست او است و اصلاح و فساد اخلاط بدنی در قبضه‌ی قدرت او و از این است که عامه‌ی خلایق طبیبان و اهل تجربه را به تعظیم و توقیر پیش می‌آیند و افسون‌گران و عزائم خوانان را که در مقدمه‌ی آسیب جن و دیو و پری به آنها محتاج می‌شوند نزدیک بخدای می‌پرستند.

هشتم آنکه: صاحب عجائب و غرائب است و طلسمات و نیرنجات خوب می‌داند و چیزهای که عقل بدریافت کمیت آنها نمی‌رسد ظاهر می‌کند چنانچه عوام به همین اسباب بیشتر فریفته می‌شوند و به تعظیم آن کس سر خم می‌کنند.

پس در این آیت برای اثبات وحدانیت معبود همین هشت چیز را یاد فرمودند گویا چنین ارشاد می‌فرمایند که اگر شما دیگری را تعظیم بی‌نهایت از آن می‌کنید که در مکان او سکونت دارید پس اینک آسمان و زمین از من است و مرجع جمیع مکانات بسوی همین دو مکان است پس از این راه نیز غایت تعظیم منحصر در من است.

و همچنین زمان که عبارت از شب و روز است از آن من است و هر زمانی که کسی آن

---

۱ -کوج. (ترکی - مغولیا) کوچ. رحلت. (فرهنگ فارسی معین) . رجوع به کوچ شود. کوچ. (اخ) نام طایفه‌ای از صحرانشینان.

۲ - منظور از ادرار: بخشش و عطیه می‌باشد. چنانچه:(مِدْرَاراً) بارانهاي پیاپي. خبر از آن دهد.

۳ -جغرات: به لغت سمرقند ماست را گویند و معرب آن سقرات است. (برهان) .

را به خود نسبت می‌کند یا دیگران به نام او مسمّی می‌سازند مثل روز کالیکا، و روز بالو، و نوروز، و مهرجان یا هولی یا دوالی پس داخل در شب و روز است که از آن من است.

و علی هذا القیاس انتهای معاش شما به یکی از سه جزء است تجارت که عمده‌ی آن تجارت دریا و جهاز است و لهذا در مقام عمدگی تاجر همین را مَثَل می‌آرند و می‌گویند که فلانی جهازهای مال روان می‌کند و در آن سفر پرخطر رفیق و بدرقه محض عنایت من است. و نیز جهاز و کشتی که سواری آن سفر است به الهام غیبی من آموخته‌اید بخلاف دیگر ترکیبات صناعی مثل گردون گاو و قلبه و غیره که بنی‌آدم به فکر خود استخراج کرده‌اند.

و زراعت که بنای آن برآمدن باران است و آن محض وابسته به اراده و رحمت من، و پرورش مواشی و تکثیر نسل و اخذ البان و اسمان[1] و صوف و پشم و پوست آنها و حیات حیوان و بقای او به حفظ روح و اعضای او محض اثر قدرت من است هیچ کس را در آجال حیوان دخلی نیست و اگر در تصحیح و تسقیم ابدان خود و جانوران محتاج معبودی می‌باشند و از آن راه به تملق و چاپلوسی او می‌پردازند پس تصریف ریاح تصحیح تسقیم ابدان بواسطه‌ی آنها محض کار من است اگر هزاران طبیب جمع شوند و لکوک ادویه مصروف کردند نمی‌توانند که جلب فصول بر طبائع خود نمایند و هوای هر موسم را موافق مقتضای طبع آن موسم سازند یا ازاله سمیه و وبائیه از آن نمایند.

و اگر از جنیان و شیاطین که عبارت از دیو و پری‌اند ترسیده به کبراء آنها یا به افسون خوانان التجاء می‌برد پس آن نیز منتهی به من است که آله‌ی عمل شیاطین و جنیان ماده‌ی ریاح است و اگر تماشای عجائب و غرائب می‌بینند پس اگر هزار شعبده و حیله باز جمع شوند و ده هزار طلسم و نیرنج برروی کار آیند یک فعل عادی مستمر مرا حکایت نتوانند کرد که سحاب گران بار را با کورها مَنْ آب بی حیله و صنعت و بی‌اعتماد چیزی در میان آسمان و زمین معلق می‌دارم و هرگز یک قطره از آن نمی‌ریزد تا وقتی که حکم نکنم و چون هر نعمت از نعمتهای دنیا متفرع براین چیزها است و شعبه از شعب آنها پس رحمت نیز حقیقةً و اصالةً مخصوص به من می‌باشد.

---

۱ - اسمان: فربه کردن.

و به عبارت دیگر می‌توان گفت که این دلائل هشتگانه که در این آیت مذکوراند جامع جمیع مخلوقات‌اند زیرا که در پیدایش آسمان، ستارها و بروج و فرشتها و ارواح مندرج شدند. و در خلقت زمین، انهار و جبال و عیون و معادن در آمدند. و در اختلاف روز و شب، عوام و شهور و ساعات و دقائق و اقسام نور و ظلمت منطوی گشت بلکه جمیع الوان نیز داخل گشتند. و در آمدن باران تمام کائنات الجو منظوراند. و در احیای زمین اصناف حبوب و غلات و فواکه و ثمار و خضراوات و بقول و ازهار و ریاحین جلوه‌گر. و در گردش بادها تمام عجائب کره‌ی هوا و عالم اصوات و نغمات و آلات عجیبه مثل باد آسیا و چرخه که او را به باد حرکت داده می‌ریسند و اکثر اسباب ساعت شناسی که آوازهای غریب بر وقت می‌دهند فهمیده می‌شود. و در روان شدن کشتیها اشاره شد به جمیع ترکیبات صناعیه که از موالید ثلثه مؤلف شده خاصیتی تازه به هم می‌رسانند زیرا که کشتی مرکبی است صناعی مؤلف از جسم معدنی که آهن است و از جسم نباتی که چوب است و از جسم حیوانی که ناخدا و اعوان اویند و بحسب حاجت در اجرای آن استمداد می‌نمایند به بادبانها و رسنهای بافته مصنوعه، و معهذا جریان او منوط به دو جسم عنصری است: اول آب دوم هوای متحرک.

و سحاب معلق در میان آسمان و زمین اشاره است به جمیع علامات جویه مثل نیازک، و ذوات الاذناب ذوایات و هاله و قوس[1] که حدوث همه‌ی آنها بریک وتیره است و چون این چیزها مستوعب جواهر به تمامها گشتند و عمده‌ی اعراض را نیز محیط شدند، دیگر مخلوقات معقول یا محسوس باقی‌نماند که به آن استدلال توان کرد.

و نیز این دلائل هشتگانه جامع‌اند در میان دلیل بودن و نعمت بودن و معهذا نعمتهای عامه‌اند که غنی و فقیر و وضیع و شریف و صحیح و مریض و عالم و جاهل و مؤمن و کافر و صالح و فاسق در آن یکسان و برابراند پس نشان دادن از این دلائل باهره بر توحید و رحمت که نعمتهای حاضره‌اند کمال باعث می‌شد بر آنکه تمامه خلائق آن ذات پاک را به عبادت و محبت خاص کنند و غیر او را برابر او ندانند.

۱- شعله‌های چون نیزه که در آسمان پدید آید و آن یکی از اقسام شهب است. ذوات الاذناب: ستاره‌های دنباله‌دار. هاله: خرمن ماه، دایره نورانی که گاه گاه گرداگرد ماه ظاهر می شود. قوس: رنگین کمان.

و لیکن ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ «از فرقه‌ی آدمیان.» که ممتاز به شعور و عقلی‌اند از جمیع مخلوقات و مرتبه نعمت را می‌شناسند.

﴿مَن يَتَّخِذُ﴾ «جماعه هستند که برای خود می‌گیرند.» از راه کمال ضلالت در آمده و از حد آدمیت برآمده، ﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ «سوای خدا.» که منعم حقیقی و محبوب بالذات غیر از او در عالم نیست

﴿أَندَادًا﴾ «همتایان خدا.»

حال آنکه این قدر دلائل ظاهره منع می‌کنند از آنکه غیر او برابر او تواند شد اگر چه یک کس باشد چه جای این همه انبوه خدایان باز بر اعتقاد همتائی هم اکتفا نمی‌کنند بلکه در هر چیز آنها را برابر خدا می‌کنند حتی که ﴿يُحِبُّونَهُمْ﴾ «دوست می‌دارند آنها را.» ﴿كَحُبِّ ٱللَّهِ﴾ «مانند دوستی که با خدا باید داشت.»

زیرا که او تعالی را بالذات و بالاصالة دوست باید داشت و هر چه غیر او است یا بحکم او محبوب است مثل انبیاء و اولیاء و صلحاء یا بنا بر آنکه به کرده‌ی او تعالی وسیله‌ی حاجت روائی این کس شده مانند مال و اولاد و وطن و خانه و اینها بی‌فهمید علاقه‌ی محب بالذات و الاصالة آنها را دوست می‌دارند.

پس بعضی از ایشان آن است که هرگاه مرضی این اشخاص با مرضی خدای تعالی یا التزام طریقه‌ی آبا و اجداد و اطاعت رئیسان و پادشاهان و امیران مخالف حکم شرع می‌افتد ایشان متردد می‌شوند و در گرداب حیرت می‌افتند که ما را چه باید کرد این طرف را ترجیح باید داد یا آن طرف را اینها را راضی باید داشت یا خدا را.

و بعضی غیر جنس خود را مثل زرّ و نقره و مال و اثاث و جانوران را برابر خدا می‌سازند و در توجه به خاطر و تفقد و خبرگیری آن و اهتمام بحال آن و فکر پرداخت و تکثیر و تثمیر آن، آن قدر منهمک می‌شوند که از خدا غافل می‌گردند و اوقات عبادت او را برباد می‌دهند.

و برخی از ایشان ارواح مدبره و ملائکه مؤکله را بر مخلوقات یا ارواح انبیاء و اولیاء و عباد و رهابین و احبار و علما را بی‌ملاحظه‌ی علاقه‌ی بندگی خدا و محبوبیت او بالاستقلال در محبت برابر خدا می سازند و نذور و قرابین بنام آنها می‌دهند و احکام ایشان را بی‌تامل در ماخذ آنها برابر وحی ناطق الهی می‌شمارند.

بلکه بعضی از ایشان با صور و هیاکل و قبور و معابد و مساکن و مجالس آنها افعالی که در مسجد و در کعبه برای خدا باید کرد به عمل می‌آرند مانند سر بر زمین نهادن و گرداگرد گشتن و دست بسته بصورت استقبال قبله در نماز استادن حال آنکه این محبت ایشان مقتضای ایمان بخدا و برای خدا نیست تا نزد خدا مفید افتد و در رضامندی او بکار آید زیرا که این محبت از حدّ محبت مخلوق در گذشته است و در ایمان لازم است که در محبت مخلوق و خالق فرق کرده شود.

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ «و کسانی که ایمان آورده.» اگر چه بعضی از این چیزها را برای خدا و به حکم او محبوب می‌دارند و واسطه وصول نعمت او می‌فهمند و بنده‌ی مطیع او می‌دانند لیکن نه به این حد که برابر خدا سازند بلکه ایشان ﴿أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾ «بسیار سخت‌تر و محکم‌تراند در دوستی خدا.»

هم نسبت به این چیزها زیرا که خدای‌تعالی را بالاصالة دوست می‌دارند و این چیزها را بقدر ظهور جهت محبت الهیه در آنها و به اندازه حکم او تعالی دوست می‌گیرند و چون جهت محبت الهی در این چیزها نمی‌یابند محبت ایشان با این چیزها به عداوت و بغض متبدل می‌شود و نیز هر چیز و کمال را مخصوص به ذات الهی و فائض از جناب او می‌فهمند و وسائط را اول سبب نمی‌دانند و اگر سبب می‌دانند به کرده‌ی او می‌دانند مانند قلم و دوات و سیاهی و هم نسبت به محبت آن جماعه برابر کننده زیرا که آن گروه دوستی بی‌استحقاق با این چیزها به هم رسانیدند و دوستی اهل ایمان با خدا به استحقاق ذاتی است و چیزی که به استحقاق باشد سخت‌تر و محکم‌تر می‌باشد از آنچه بی‌استحقاق می‌باشد.

و نیز دوستی اهل ایمان با خدا دائم و باقی است و دوستی این گروه با آن چیزها زائل و فانی زیرا که کافران به دیدن عذاب از آنها بیزار خواهند شد و بجای نعره‌ی محبت تبرّا خواهند خواند چنانچه عنقریب می‌آید و نیز دوستی اهل ایمان با خدا در راحت و شدت و مرض و صحت و شادی و غم و لذت و الم یکسان می‌باشد و دوستی جاهلان با آن چیزها چون می‌بینند که در محبت آن چیزها مضرتی و مشقتی بما می‌رسد مبدل به عداوت و نفرت می‌گردد و در وقتی که از امداد معبودان و مشکل گشایان خود مأیوس می‌شوند روی

توجه از آنها برمی‌گردانند و بسوی خدا متوجه می‌شوند چنانچه در آیت: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ حکایت این حال ایشان مذکورست و در آیه: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾ مسطور.

بیان محبت خدا عزّ اسمه چه معنی دارد

آمدیم بر آنکه محبت خدا چه معنی دارد؟

علمای ظاهر می‌گویند که محبت نوعی است از خواهش و خواهش متعلق نمی‌شود مگر به چیزی که بودن و نبودن او نزد عقل محتمل باشد و ذات و صفات باری تعالی چون واجب الوجوداند تعلق محبت به ذات و صفات او تعالی معقول نیست پس معنی محبت او تعالی همین است که عبادت و طاعت او را دوست دارد یا ثواب و رضامندی او را دوست دارد.

و اهل سلوک و صحبت می‌گویند که کمال محبت بالذّات است و محبت تام، میل دل است خواه مبنی برغرض باشد یا نه؛ زیرا که اگر در محبت غرضی هم ضرور می‌شد و هر چیز را برای چیزی دوست می‌داشتیم دور و تسلسل لازم می‌آمد و هرگاه از حال خود به وجدان و تجربه در می‌یابیم که در بعضی اوقات مرد عالم را محض برای علم او بی‌توقع غرضی از او دوست می‌داریم و همچنین مرد شجاع را محض برای شجاعت او و مرد زاهد را برای زهد او پس ذات اقدس الهی که هر کمال را جامع است و هر کمال ذاتی او است چرا محبوب نتواند شد و هرقدر یاد او بسیار کرده شود و علامات قدرت و حکمت او را بیشتر در نظر آورده شود و نعمت و احسان او را بر خود و بر تمام مخلوقات زیاده‌تر ملاحظه نموده آید؛ آن محبت ترقی و تضاعف می‌پذیرد تا آنکه سلطان حبّ بر دل غالب می‌آید و التفات بغیر او نمی‌ماند و از حظوظ نفس فنا دست می‌دهد.

علامت محبت الهیه

و علامت محبت الهیه آن است که محبان و محبوبان او را دوست دارد و مبغضان و مبغوضان او را دشمن و پیرامون معصیت او نگردد و عبادت را به کمال نشاط و شوق ادا

نماید و مال را به نهایت خوشدلی در راه او ایثار کند.

و در آیات و احادیث بی‌شمار محبت را منسوب به آن حضرت ساخته‌اند و در حق حضرت ابراهیم ﷺ لفظ خلیل ارشاد فرمودند و محبت خدا را بهترین وسایل نجات گردانیده.

چنانچه در صحیحین وارد است که بادیه نشینی در حضور آن حضرت ﷺ آمد و پرسید که قیامت کی خواهد آمد آن حضرت ﷺ فرمودند وای باد ترا چه سامان برای قیامت درست کرده‌ی که از آمدنش می‌پرسی؟ او گفت که یا رسول الله ﷺ! من نه روزه بسیار دارم و نه نماز بسیار این قدر هست که خدا و رسوال او را از ته دل دوست می‌دارم فرمودند که خوش باش هر شخص با محبوب خود است.[1]

حقیقت محبّت

و تحقیق المقام آن است که محبت کیفیتی است جدا ورای اراده و خواهش، و حاصل آن کیفیت میل است به اضطرار بسوی چیزی، آری این کیفیت چون در غیر ذوات الاراده مخلوق نمی‌شود مشتبه به اراده می‌گردد و نیز گاهی این کیفیت بعد از تصور نفعی و ضرری بر دل وارد می‌شود مانند اراده و خواهش از این جهت نیز آن را عین اراده می‌دانند حال آنکه این کیفیت نه اراده است و نه موقوف بر اراده بلکه اگر کیفیتی مشابهت آن کیفیت دارد میل طبیعی اجسام به سوی احیاز آنها است؛ این قدر فرق است که این میل در ذات الاراده مخلوق است و آن میل در غیر ذوات الاراده نیز و این میل در دل و روح می‌باشد و آن میل در قالب و جسم، خصوصاً محبتی که اصلاً مشوب به غرضی نمی‌باشد مانند محبت فرزند خود و نفس خود خیلی مشابهت دارد با میل طبعی حیز، و لهذا بعضی از عرفا فرموده است:

بیت:

---

۱ - رواه البخاري ۱۰ / ۴۶۱ و ۴۶۳ في الأدب، باب علامة الحب في الله، وباب ما جاء في قول الرجل: ويلك، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمربن الخطاب [ص:۵۵۸] وفي الأحكام، باب الفتيا والقضاء في الطريق، ومسلم رقم (۲۶۳۹) في البر والصلة، باب المرء مع من أحب، ورقم (۲۹۵۳) في الفتن، باب قرب الساعة، وأبو داود رقم (۵۱۲۷) في الأدب، باب إخبار الرجل الرجل بمحبته إليه، والترمذي رقم (۱۳۸۶) في الزهد، باب ما جاء أن المرء مع من أحب.

میـل هرعنصـربود سـوی مقـرّاصلیش جذبه‌ی اصـل است سرشورش مستانه‌ام

و دیگری فرموده:

بیت:

لقـد صرت مقناطیسـنا قلوبنـا لجذبـک ایـاها الیک تمیل

بالجمله محبـت بنـده را با خـدای خـود از قبیل محبتهای کـه مبنی بر غرضـی و تصور نفعی و ضرری و توقع حصول می‌باشـد نباید فهمید و در تاویل ظواهر آیات و احادیث قدم نباید نهاد[1] و لهذا در معرض عتاب ارشـاد شـده که ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ﴾ زیرا که محبت مخلوقـات رنگـی دیگر دارد و محبت خالق رنگی دیگر بلکه اگر از حال محبت کسـانی که مخلوقات را همتای خدا می‌سـازند و در محبت به او برابر می‌کنند نیک بشـگافیم البته آن محبت ایشان را مبنی بر خیال انتفاعی و استمدادی در وقت حاجت خواهیم یافت اگر چه قابل این محبت هم ذات پاک حضرت حی لایموت اسـت، نه مخلوقات؛ لیکن این گروه را غشـاوه و حجابی بر بصر بصیرت مسـتحکم گشـته در غیر او تعالی قوت امـداد را معتقد می‌شوند و او تعالی را حلیم و بردبار می‌فهمند و از غیرت او و شدت عقوبت او نمی‌ترسند. ﴿وَلَوْ يَرَى﴾ «و اگر بدانند.» ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوٓا﴾ «کسانی که ستم می‌کنند.» به گرفتن همتایان برای خدا و برابر ساختن آنها به او در نذور و قرابین و عبادت و طاعت و محبت، ﴿إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ﴾ «وقتی که می‌بینند عذاب الهی را.»

در دنیا به آمدن مصیبتی یا حدوث مرضی یا غلبه‌ی فقری و در آن وقت متوقع امداد آن چیزها می‌باشند که بکار ما بیایند و از این عذاب ما را خلاص کنند و بر حسب توقع ایشان واقع نمی‌شود. ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ «این مضمون را که قدرت و قوت محض برای خدا است.» در جمیع امـور هیـچ چیـز از مـال و فرزنـد و یار و دوسـت و پادشـاه و امیر و پیغمبـر و پیر و فرشـته و پـری بـدون حکـم او مـدد نمی‌توانند کـرد و اگر بالفـرض آن‌ها را قوتـی هم می‌بود

---

۱ - ولیس شيء يحب لذاته من كل وجه إلا الله عزوجل وحده، الذى لا تصلح الألوهية إلا لهو أما تقسيم المحبة والإرادة إلى نافعة وضارة، فهو باعتبار متعلقها، ومحبوبها، ومرادها، فإن كان المحبوب المراد هو الذى لا ينبغي أن يحب لذاته ويراد لذاته إلا هو، وهو المحبوب الأعلى، الذى لا صلاح للعبد، ولا فلاح، ولا نعيم، ولا سرور، إلا بأن يكون هو وحده محبوبه، ومراده، وغاية مطلوبه، كانت محبته نافعة له. «إغاثة اللّهفان» (۱/ ۱۶۵).

برابرساختن آنها با خدا هرگز روا نبود زیرا که خدای تعالی غیور است از برابر کردن مخلوق او با او در غضب می آید.

﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ﴾ «وآنکه خدا سخت است عقوبت او.»

البته از همتایان خود دست بردار می‌شدند بلکه بی‌زار می‌گشتند لیکن اینها درآن وقت هم این هردو مضمون را نمی‌دانند بلکه عذاب الهی را برناخوشی همتایان و چشم نمائی آنها برقصوری که در ادای نذور و قرابین و طاعت و عبادت و محبت آن ها کرده‌اند حمل می‌نمایند و زیاده‌تر در ارضاء و چاپلوسی آنها می‌کوشند آری وقتی خواهند دانست که ایشان را فائده نخواهد کرد . ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا﴾ «وقتی که بی‌زار خواهند گشت کسانی که متبوع شده بودند.»

و به فرموده‌ی آنها مردم همتایان برای خدا گرفته مانند پیشوایان گمراهی و رئیسان و حکام بی‌دین و شیاطین وسوسه اندازنده، ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا﴾ «از آن مردم که تابع ایشان شده در کفر افتاده بودند.»

و ایشان در دنیا برای گرم بازاری خود، وعده‌های باطل به مردم می‌داند و می‌گفتند که اگر در آخرت شما را ضرری رسد بر ذمه‌ی ما است در آن وقت پهلوتهی خواهند کرد و خواهند گفت که ما از ایشان واقف نیستیم و ایشان را به این کفر مشوره ندادیم تا تحمل پاره‌ی از عذاب ایشان لازم نیاید لیکن این پهلوتهی کردن و تبرّا خواندن آنها را هم فائده نخواهد کرد زیرا که حق تعالی علام‌الغیوب است، بر اضلال و گمراه کردن ایشان مطلع است ایشان را مهمل نخواهد گذاشت بلکه سزائی خود خواهند یافت.

﴿وَرَأَوُا ٱلْعَذَابَ﴾ «و به بینند عذاب را.» از جهت اضلال و گمراه کردن خلائق نیز ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ﴾ «و گسسته شود در حق ایشان همه اسباب خلاص.»

چه تابعیت و متبوعیت و چه قرابت و دوستی و چه انکار و تبرّا و گریز و چه عهود و مواثیق برتناصر و تعاون که در دنیا با هم بسته بودند، و چون تابعان و پیروان خواهند دید که مُغویان ما از مددگاری ما پهلوتهی کردند.

در آن وقت خواهند دانست که گرفتن همتایان محض خطا بود و قدرت و قوت محض برای خدا است در هر چیز و الا مُغویان ما آن همتایان مدد می‌کردند و اینها از ما گریز

نمی‌کردند.

و نیز خواهند دانست که حق تعالی هرچند حلیم و بردبار است اما غیور است و اثر شدت عقاب او است که مُغویان ما به این مرتبه از آن هراسان شده خود را از ما کناره می‌کشند لیکن دانستن این هردو مضمون در آن وقت هیچ سود نخواهد داد ناچار دست تأسف خواهند گزید.

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا﴾ «وگویند کسانی که پی رو مُغویان شده در کفر افتاده بودند.» و برای خدا همتایان گرفته چون خواهند دید که مُغویان ما را از ما تبرّا خواندن و کناره گرفتن در اینجا فائده نکرد و عذاب اضلال را دیدند و چشیدند پس معلوم شد که مکان تبرّا کردن دنیا بود نه آخرت و آن از دست ما فوت شد.

﴿لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً﴾ «کاش ما را بازگشتی باشد بدنیا.» تا انتقام خود از ایشان بواجبی بگیریم.

﴿فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ﴾ «ما نیز تبرّا کنیم از ایشان.» در دنیا و تبرّا کردن ما نافع شود.

﴿كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا﴾ «چنانچه ایشان تبرّا کردند از ما.»

در اینجا اگرچه ایشان را این تبرّا کردن نافع نشد لیکن این آرزوی محال ایشان را غیر از حسرت و افسوس ثمره ندهد و براین یک حسرت در حق ایشان اکتفا نخواهد شد بلکه ﴿كَذَٰلِكَ﴾ «همین قسم.» ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَـٰلَهُمْ﴾ «خواهد نمود حق تعالی جمیع اعمال ایشان را.» خواه نیک بودند خواه بد، ﴿حَسَرَٰتٍ﴾ «حسرتها شده.» و فقط حسرتهای دلی نمانده بلکه آثار آن حسرتها مصیبتهای سخت شده افتاد، ﴿عَلَيْهِمْ﴾ «برایشان.» زیرا که اعمال نیک ایشان مثل خیرات و صدقات و عبادت‌هائی که برای خدا می‌کردند بسبب کفر نامقبول و حبط گشت.

برآن اعمال، حسرت ایشان از راه نامقبولی و حبط خواهد بود و اعمال بد ایشان را مثل عبادت همتایان و نذور و قرابین که بنام آنها می‌دادند موجب شدت غیرت الٰهی و شدت عقاب او تعالی گردید حسرت ایشان برآن اعمال از راه قبح و ضرر آنها خواهد بود و این حسرتها اصلا منقطع شدنی نیست زیرا که انقطاع این حسرتها به انقطاع عذاب است و انقطاع عذاب ایشان وقتی شود که ایشان از دوزخ برآیند.

﴿وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ ﴿۱۶۷﴾ «و نیستند ایشان برآیندگان از دوزخ.»

اگر چه اهل ایمان که به شامت گناهان در دوزخ در آمده بودند به شفاعت پیغمبران و قرآن یا بنابر ایمان، خواهند برآمد.

و موافق قاعده‌ی عربیت که نزد معتزله نیز مُسلّم است چنانچه در ترکیب «ما انا قلت» به آن تصریح کرده‌اند و گفته‌اند که تقدیم مسندالیه براسم صفت که در معنی فعل است و آنرا متصل بحرف نفی آوردن، موجب تخصیص نفی به مسندالیه و اثبات آن برای غیراو می‌باشد.

این آیت دلیل صریح است برآنکه عاصیان اهل ایمان بعد از درآمدن به دوزخ از آن خواهند برآمد تا نه برآمدن از دوزخ مخصوص به کافران باشد و چون دانستند که تابع شدن مُغویان و گمراه کنندگان در آنچه نامرضی حق است این ثمره می‌دهد که غیراز حسرت و افسوس به دست نمی‌آید و از عذاب خدا خلاصی بهیچ وجه میسر نمی‌شود.

پس ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ «ای مردمان.»

برخلاف حکم شرعی چیزها را به تبعیت پیشوایان خود بر خود حرام نسازید زیرا که این تبعیت نیز نوعی از «اتخاذ انداد» است.

مثلا یهودیان بعضی چیزها را که در شریعت منسوخه ایشان حرام بود مانند گوشت شتر و شیراو و چربی و دنبه و جانور ناخندار مثل کبوتر و شترمرغ حالا هم حرام دانند و مشرکان مکه بحیره و وصیله و سائبه و حام را حرام دانند[1] و هنود گوشت گاو و گاومیش را و بعضی از قبائل عرب که بنوثقیف و بنوعامربن صعصعه و خزاعه و بنومدلج‌اند[2] روغن و قروت را

---

۱ - قال ابن عباس، في رواية أبي صالح: «نزلت في الذين حَرَّموا على أنفسهم السوائب والوصائل والبحائر.»ينظر في معاني حسر: «تفسير الطبري» ۲/ ۷۳ - ۷۴، «تفسير الثعلبي» ۱/ ۱۳۲۳، «المفردات» ص۱۲۵، «تاج العروس» ۶/ ۲۷۳.
روى البخاري (۴۶۲۳) كتاب: التفسير، باب: ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة، عن سعيد بن المسيب قال: البحيرة: التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها أحد من الناس، والسائبة: التي كانوا يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء، والوصيلة: الناقة البكر في أول نتاج الإبل بأنثى، ثم تثني بعد بأنثى، وكانوا يسيبونها لطواغيتهم إن وصلت إحداهما بأخرى ليس بينهما ذكر.

۲ - قال الحسن: نزلت في كل من حرم على نفسه شيئًا لم يحرمه الله عليه، وروى الكلبي ومقاتل وغيرهما: أنها نزلت في ثقيف وخزاعة وبني الحارث بن كعب، قاله النقاش. وقيل: في ثقيف وخزاعة وعامربن صعصعة، قيل: وبني مدلج فإن صح هذا كان السبب خاصًا واللفظ عامًا، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. انتهى. وينظر: «زاد المسير» ۱/ ۱۷۲.

و بعضی متعبدان مسلمانان آب سرد را و طعام لذیذ را و بعضی جاهلان در بیماری خود یا بیماری عزیزان خود نذر بندند که فلان چیزرا از ماکولات و مشروبات بر خود حرام ساختیم تا شفا حاصل شود[1] و بعضی ناعاقبت اندیشان بنابر خشمی و حمیتی قسم خورده برخود چیزرا حرام گردانند زیرا که حرام کردن چیزی برخود گویا شرکت در کارخانه‌ی خدائی است چه منصب تحلیل و تحریم او راست دیگری را سزاوار نیست که در ملک او تصرف کند و تمام ترک این فعل قبیح آن است که چنانچه از اعتقاد حرمت آن چیزها توبه نمایند.

همچنان ﴿كُلُوا مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ «بخورید از آنچه در زمین است.»

زیرا که زمین و آنچه در اوست ملک خدا است و شما بندگان او، و چون مالک بنده خود را در ملک خود ساکن فرمود معاش او را نیز برهمان ملک تنخواه نمود. آری اینقدر باید که آن چیزی باشد ﴿حَلَـٰلًا﴾ «حلال.» که در شریعت پیغمبر آخرالزمان ﷺ منع از او نیامده باشد و نیز می‌باید که باشد، ﴿طَيِّبًا﴾ «پاک.» از تعلق حق غیر، به غصب و خیانت و دغا و رشوت و سود و دزدی آن را از مالکش نگرفته باشند زیرا که اگر چیز فی‌نفسه حلال باشد لیکن حق غیر به آن متعلق است و آن غیر راضی بخوردنش نیست پس چنان شد که چیزی پاک به نجاست آلوده گشت و نجس شد و پاک نماند و چون در چیزی این هردو شرط جمع شوند پس از خوردن آن احتراز و اجتناب نکنید زیرا که با احتراز و اجتناب از این قسم چیز اثر وسوسه‌ی شیطان است مخالف حکم شرع ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَـٰنِ﴾ «و پیروی مکنید گام‌های شیطان را..» و قدم به قدم او نروید که از طرف خود در مقابله‌ی حکم خدا حکمی دیگر برآرید چنانچه شیطان در مقابله‌ی حکم الهی که به سجده آدم ﷺ او را رسیده بود شقی برآورد که ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ و چه قسم شما پیروی شیطان را اختیار کنید حال آنکه ﴿إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾﴿١٦٨﴾ «بتحقیق او برای شما دشمنی است که دشمنی خود را واشگاف ظاهر می‌کند.» و هر که پیروی دشمن خود کرد، خود را دیده و دانسته در معرض تلف انداخت.

و عداوت او شما را مخصوص به همین تحریم حلال نیست بلکه او در هر چیز دشمنی شما می‌کند زیرا که ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم﴾ «نمی‌فرماید شما را.» و مشوره نمی‌دهد مگر ﴿بِٱلسُّوٓءِ﴾

---

۱ - وفي رواية عطاء نزلت في المؤمنين خاصةً. ينظر: «العجاب» ۱/ ۴۱۷..

«به بدی.» در اعمال تا مستحق عذاب اخروی گردید.

﴿وَٱلْفَحْشَآءِ﴾ «و بی‌حیائی و بی‌مروّتی در اخلاق.» تا در نظر خلق و خالق هر دو حقیر شوید.

﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (۱۶۹) «و آنکه بگوئید دروغ بسته بر خدا آنچه نمی‌دانید حقیقت آن را.» تا در کفر صریح گرفتار شوید و اعتقادات شما که سرمایه‌ی ایمان شما است برباد رود.

و اگر کسی گوید که شیطان در بعضی اوقات سوای این چیزها نیز می‌فرماید چنانچه از بزرگی منقول است که او را شیطان برای نماز صبح بیدار می‌کرد زیرا که یکبار که نماز صبح از او فوت شده بود او آن قدر گریه‌ی و زاری نموده بود که دریای رحمت الهی جوش کرده و او را اضعاف مضاعف ثواب نماز بروقت عنایت کرده؟

جوابش آنکه: شیطان در هر امر و نهی خود بدی را مقصود می‌دارد گو در ضمن آن بدی فی‌الجمله نیکی هم به آدمی برسد مثلاً گاهی از چیزی که بسیار بهتر می‌باشد به چیزی دیگر می‌کشد که در بهتری از آن کمتر است تا به تدریج او را در اطاعت فرمان خود رام کند و آهسته آهسته به بدی صرف بچسپاند و گاهی از چیزی که نیک می‌باشد اما سهل‌الحصول به چیزی که نیک‌تر و شاق‌تر است می‌کشد تا بسبب زیادتی مشقت از آن نفرت پیدا کند و ترک نماید و از این محروم ماند و گاهی به خوف حصول عظیم درکاری بکاری دیگر که چندان ثواب ندارد گو نیک باشد مصروف می‌سازد چنانچه در قصه‌ی آن بزرگ کرد پس غرض او محروم داشتن از آن ثواب بود نه ادای نماز.[1]

بالجمله هر که قرآن را تا اینجا شنیده باشد بالیقین می‌داند که شیطان شخصی است

۱-

پس عزازیلش به گفت ای میرراد	مکر خود اندر میان باید نهاد
گر نمازت فوت می‌شد آن زمان	می‌زدی از درد دل آه و فغان
آن تاسف و آن فغان و آن نیاز	در گذشتی از دو صد ذکر و نماز
من ترا بیدار کردم از نهیب	تا بسوزاند چنان آهی حجاب
تا چنان آهی نباشد مر ترا	تا بدان راهی نباشد مر ترا
من حسودم از حسد کردم چنین	من عدویم کار من مکر است و کین

(مثنوی معنوی، دفتر دوم، صفحه‌ی ۲۹۶ تتمه‌ی اقرار ابلیس به خال المؤمنین، کاتب الوحی سیدنا معاویه رضی الله عنه مکر خود را).

ملعون درگاه خدا و مطرود از رحمت او و دشمنی او با اولاد آدم موروثی است و او بر اغوای ایشان کمر بسته و ظاهر است که چون آمر ملعون و مطرود باشد حال مأمور و مطیع او چه خواهد بود. و نیز چون آمر دشمن موروثی باشد مامور را چه خواهد فرمود و هر چند ورود این آیت در منع از تحریم حلال است لیکن از این دو قید مستفاد می‌شود که در خوردن احتیاط باید کرد تا حلال پاک باشد و چیزی را که حلال نباشد مثل مردار و خون و شراب و خوک و دیگر جانوران درنده و نجاست‌خور، یا حلال باشد اما به سبب تعلق حق غیر پاک نباشد مانند ملک غیر بدون پروانگی او و مثل بزی و گوسفندی که از کسی غصب کرده باشند یا طعامی که به طریق رشوت گرفته باشند، خوردنش جائز نیست. و لهذا ابن مردویه از ابن عباس ﷺ روایت کرده که روزی این آیت نزد آن حضرت ﷺ خوانده می‌شد سعد بن ابی‌وقاص ﷺ در همان حالت عرض کرد که: یا رسول الله ﷺ! دعا کنید که مرا حق تعالی مستجاب الدعوات سازد. فرموند که: ای سعد! در طعام خود احتیاط بسیار کن که حلال و پاک باشد تا خود بخود مستجاب الدعوات خواهی شد باز قسم فرموده ارشاد کردند که بعضی اوقات مرد لقمه‌ی حرام در شکم خود می‌اندازد و دعای او به شامت آن لقمه تا چهل روز قبول نمی‌شود و هربنده که گوشت او از سحت و سود و رشوت روئیده باشد آتش دوزخ به او لائق‌تر است.[1]

عبد بن حمید از ابن عباس ﷺ روایت کرده که هر سوگند و هر نذر که در حالت غصه و غضب از آدمی سرزد می‌شود داخل خطوات در شیطان است.[2]

و نیز از حسن بصری ﷺ آورده که شخصی پیش ایشان گفت که من قسم خورده‌ام که اگر فلان کار کنم بر هر دو زانوی خود غیژیده[3] حج خانه‌ی کعبه ادا نمایم گفتند که این از خطوات شیطان است سوار شو و حج گزار و سوگند خود را کفارت ده.[4]

---

۱ - أخرجه الطبرانی کما فی مجمع الزوائد (۱۰/۲۹۱) قال الهیثمی: فیه من لم أعرفهم. وأخرجه أیضاً: الطبرانی فی الأوسط (۶/۳۱۰، رقم ۶۴۹۵).

۲ - تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) (۱ / ۳۴۹).

۳ غیژیدن: بمعنی خیزیدن است. یعنی لغزیدن و به چهار دست و پا و زانو نشسته براه رفتن طفلان و مردمان شل. بر شکم رفتن همچون خزندگان و زواحف. کون سره کردن، چنانکه طفل شیرخوار. کون سره. زحاف.

۴ - الدر المنثور (۱ / ۴۰۴).

نیز از جابربن زید آورده که شخصی نذر بسته بود که در بینی خود حلقه‌ی از زرّ اندازد و جابربن زید او را گفت که این همه از جمله خطوات شیطان است کفارت سوگند بده و این کار مکن که تا مدة العمر در معصیت گرفتار خواهی ماند[1]

و نیز از ابومجلز آورده که او در تفسیر: ﴿لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ می‌گفت که (النُّذُورُ فِي الْمَعَاصِي)[2] و طرفه آن است که این مردم قسمی در دام شیطان گرفتار شده بر التزام رسم آباء و اجداد خود در تحریم چیزهای حلال اصرار دارند که آنرا از شرع خدا زیاده‌تر می‌دانند حتی که: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ «و چون گفته می‌شود ایشان را که پیروی کنید حکمی را که خدا نازل کرده است.» و وسوسه‌ی شیطان و طریقه‌ی آبا و اجداد خود را بگذارید. ﴿قَالُوا﴾ «گویند.» که ما پیروی حکم خدا نمی‌کنیم زیرا که ما را کجا لیاقت است که کُنه حکم الهی را دریافت نمائیم و نیز از کجا یقین به هم رسانیم که آنچه شما می‌گوئید حکم الهی است.

﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ «بلکه ما پیروی می‌کنیم آن رسم و رواج را که یافته‌ایم برآن رسم و رواج پدران گذشته‌ی خود را.»

آنچه را ایشان از قدیم می‌خوردند می‌خوریم و آنچه را ایشان حرام می‌دانستند حرام می‌دانیم زیرا که پدران گذشته‌ی ما از ما داناتر و عاقل‌تر بودند اگر در این رسم و رواج نقصانی می‌یافتند هرگز آنرا معمول نمی‌گذاشتند و نیز اگر ما خلاف آباء و اجداد خود کرده در خوردن و آشامیدن بی‌باکی نمائیم مطعون خلائق و خصوصاً اقارب و عشائر خود شویم و ما را از برادری خارج کنند و با ما نشست و برخاست و علاقه‌ی مناکحت و مواکلت موقوف کنند؛ چنانچه به همین عذر در هنود هرقوم از بقال، و کایه، و راجپوت، و غیرهم از رواج و رسم خود بر نمی‌گردند و بعضی از جهال مسلمین نیز به آموختن از ایشان در ترک انکاح بیوه‌ها و دیگر رسوم باطله همین قسم اعذار بیان می‌نمایند.

و ابن اسحاق و ابن ابی حاتم از ابن عباس ﷺ آورده که روزی آن حضرت ﷺ با یهودیان هم کلام شده آن قدر ایشان را خوبی های اسلام فهمانیدند و در ترک قبول اسلام آن قدر

۱- الدر المنثور (۱ / ۴۰۴).

۲- أورده الطبري في تفسيره ۲ / ۸۱- ۸۲.

ایشـان را لاجـواب کردنـد کـه هیچ جای عـذر نمانـد و مقطع سـخن براین افتاد کـه رافع بن خارجه و مالک بن عوف و دیگر دانشـمندان آنها گفتند که حقیقت دین شـما مسلّم است لیکـن (بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْـهِ آبَاءَنَا فَهُم كَانُوا أَعْلَمَ وَخَيْرًا مِنَّا) پس حق تعالی این آیت نازل فرمود.[1]

و ارشاد نمود که از ایشان بپرسید که ﴿أَ﴾ «ایشان پیروی پدران خود خواهند کرد.» و بهر حال خواه بـر صـواب باشـند یا بـر خطـا ﴿وَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ﴾ «و اگرچه بوده باشـند پـدران -که بحکم «الولدُ سرُّ أبیه.» نمونه‌ی عقل آنها -».

ایشـان‌اند ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًـا﴾ «نمی‌فهمیدند چیـزی را.» از حسـن و قبح و نفع و ضرر و مجنون‌وار حرکات بی‌ربط می‌کردند.

﴿وَلَا يَهْتَـدُونَ﴾﴿۱۷۰﴾ «و نیـزراه نمی‌یافتنـد.» بفهمانیدن کسـی و راه نمودن کسـی، زیرا که بفهمانیدن کسـی همان کس می‌فهمد که فی الجمله عقل و شـعور داشـته باشـد و ایشـان را عقل معاد مطلق نیسـت گو عقل معاش داشته باشـد و پر ظاهر اسـت که اگر پدران کسی مجنون و بی‌عقل گذشـته باشـند هرگز او اتباع آن مجانین نخواهد کرد پس ایشـان چه قسم اتبـاع پـدران خـود را در هـر حال برای خود اختیار توانند کرد و اگر ایشـان بر عقل معاشـی که پدران ایشـان داشـتند فریفته شـده اقوال و افعال آنها را در مقدمه‌ی ادیان نیز اتباع می‌کنند پس صریـح خطـا اسـت زیـرا که عقـل معـاش دیگر اسـت و فهـم دین دیگـر، پدران ایشـان مقدمـات دیـن را اصـلا نمی‌فهمیدند بلکه در این مقدمات از حد انسـانیت برآمده بودند و شـنیدنی که انسـان کلام را می‌شنود با ادراک مضمون و دریافت منفعت و مضرت و حسن و قبح هرگز ایشان را حاصل نبود.

دلیـل آنکه ایشـان بلاشـبهه کافربودنـد، ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ «ومثال کسـانی که کافر می‌شوند.» در فهمیدن مقدمات دین و فهمانیدن دیگران آن مقدمات را بعینه ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِي﴾ «مثـال آن جانـوری اسـت لایعقـل.» که ﴿يَنْعِقُ﴾ «ماننـد زاغ آوازی می‌کند.» بـرای جمع کردن یا برای گریزانیدن ﴿بِمَا لَا يَسْـمَعُ﴾ «به آن حروف و نغمات که خود هم نمی‌شنود.» از آن حروف و نغمات ﴿إِلَّا دُعَآءً﴾ «مگر خواندن را.» ﴿وَنِدَآءً﴾ «و فریاد را.»

---

۱ - تفسیر القرآن العظیم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۱۸ رقم ۱۵۰۷).

و کاری که برای او می‌خواند یا چیزی که از او می‌ترساند و می‌گریزاند اصلا او را از آن آواز دریافت نمی‌شود و چون خود را دریافت نشود دیگر شنوندگان را چه قسم دریافت خواهد شد پس این شنیدن به حساب فهمیدن گویا شنیدن نیست.

و لهذا گفته می‌شود که همه کافران خواه پیشوایان و خواه مقلدان و خواه پدران و خواه پسران ﴿صُمٌّ﴾ «کرانند.» که هیچ نمی‌شنوند و اگر بالفرض این شنیدن را شنیدن اعتبار کنیم بلاشبهه در اظهار حق و نطق به مقتضای آن، ﴿بُكْمٌ﴾ «گنگانند.» زیرا که اظهار حق از زبان ایشان نمی‌تواند شد و سببش این است که ایشان همه نظر بحقیقة الامر ﴿عُمْيٌ﴾ «کورانند.» چون آن حقیقت را نه دریافتند بیان آن چه قسم توانند کرد و چون تعقل فرع احساس است و محسوسات مبادی معقولات؛ و ایشان آن مبادی را گم کرده‌اند.

﴿فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾۝ «پس ایشان هیچ عقلی ندارند.»

در مقدمات دین گو مانند جانوران، عقل معاش داشته باشند و چون ایشان را در مقدمات دین عقلی نشد پس اتباع ایشان بعینه اتباع مجانین گشت.

فائده چند

باقی‌ماند در این جا فائده چند:

اول آنکه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ خطاب عام است مسلمانان و کافران را حال آنکه نزد حنفیه و اکثر اهل اصول کافران به فروع دین مخاطب نمی‌توانند شد و این خطاب خطاب بفروع است.

جوابش آنکه: کافر چون اهلیت ثواب ندارد به عملی که حکم مترتب برآن ثواب می باشد مخاطب نمی‌تواند شد اما مباحات از قبیل عادات و معاملات که کردن و نکردن آنها برابر است نه بکردن آنها ثواب متوقع است و نه از ناکردن آنها عقاب محظور، این حکم ندارند خطاب به آن کافر را نیز می‌شود.

دوم آنکه: در این جا در سباق این آیت لفظ ﴿أَلْفَيْنَا﴾ واقع شده و در سوره‌ی مائده و در سوره‌ی لقمان لفظ ﴿وَجَدْنَا﴾ وجه این گفتن چیست؟

اهل عربیت نوشته‌اند که «اَلْفَی» خواه مخواه متعدی به دو مفعول می‌شود و (وَجَدَ) مشترک است در دو معنی: به یک معنی متعدی به یک مفعول می‌شود و به معنی دیگر متعدی به دو مفعول پس در موضع اول از قرآن بر لفظی که صریح در معنی متعدی به دو مفعول نص بود آوردند زیرا که مقصود همان معنی است و در مواضع آینده بر لفظ ﴿وَجَدْنَا﴾ بنابر شهرت او اکتفا نمودند زیرا که سابق قرینه معنی مراد گذشته است.

و اهل تدقیق گفته‌اند که «اَلْفَی» و ﴿وَجَدَ﴾ هرچند در اصل معنی مشترک‌اند که یافتن است بر صفتی لیکن «اَلْفَی» بیشتر در معانی معقوله مستعمل می‌شود و ﴿وَجَدَ﴾ بیشتر در اعیان محسوسه و چون در این سوره سابق مذکور شده است که این مردم در حقیقت تابع شیطان‌اند و از دشمنی او بی‌خبر و شیطان و دشمنی او محسوس نیست مناسب شده که در اینجا لفظ «اَلْفَی» در مقام بیان فریب خوردن ایشان مستعمل شود و در سوره‌ی مائده مذکور آن است که قدمای جاهلیت بحائر و صوائب را حرام می‌کردند و افترا بر خدا می‌نمودند و این هردو امر محسوس و مسموع بود و همچنین در سوره‌ی لقمان مذکور آن است که بعضی مردم بی‌دلیل عقلی و شرعی در مقدمات دین مکابره می‌کنند و بی‌شبهه این امر هم محسوس و مسموع است لهذا در این هردو سوره لفظ ﴿وَجَدَ﴾ مناسب افتاد.

سوم آنکه: در این سوره ﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا﴾ ارشاد شده و در سوره‌ی مائده در مانند این آیت ﴿لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ این فرق بر کدام نکته مبنی است؟

جوابش آنکه: نفی عقل سخت‌تر است در نکوهش از نفی علم زیرا که آدمی با وجود عاقل بودن جاهل می‌تواند شد و بی‌عقل نمی‌باشد مگر طفل یا مجنون و چون در اینجا کافران ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا﴾[1] گفتند صریح عناد و استکبار ورزیدند پس نفی عقل از پیشوایان ایشان در این مقام مناسب افتاد و در سوره‌ی مائده از کفار همین قدر حکایت شده که ﴿حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ و در رد این دعوی نفی علم هم کفایت می‌کند زیرا که به جهل اکتفا نمی‌تواند شد.

چهارم آنکه: در این آیت اشاره است به ابطال تقلید به دو طریق: اول آنکه از مقلد باید پرسید که هر که را تقلید می‌کنی نزد تو مُحق است یا نه، اگر مُحق بودن او را نمی‌شناسی پس با وجود احتمال مبطل بودن او چرا او را تقلید می‌کنی و اگر مُحق بودن او را می‌شناسی به کدام دلیل می‌شناسی اگر به تقلید دیگر می‌شناسی سخن در آن خواهد رفت و تسلسل لازم خواهد آمد و اگر به عقل می‌شناسی پس آن را چرا در معرفت حق صرف نمی‌کنی و عار تقلید بر خود گوارا می‌داری.

طریق دوم آنکه: کسی را که تقلید می‌کنی اگر این مسئله را او هم به تقلید دانسته است پس تو و او برابر شدید او را چه ترجیح ماند که تقلید او می‌کنی و اگر بدلیل دانسته است پس تقلید وقتی تمام می‌شود که تو هم آن مسئله را به همان دلیل بدانی و الّا مخالف او باشی نه مقلد او و چون تو هم آن مسئله را به دلیل دانستی تقلید ضائع شد.[2]

---

۱ - غالباً درباره این آیه سهوی از کاتب صورت گرفته است، چون این آیه، آیه ۲۱ از سوره لقمان می‌باشد: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا﴾. و آیه سوره بقره ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا﴾ می‌باشد.

۲ - این فرموده مصنف علاّم درباره تقلید در اصول یا تقلید عامیانه و کورکورانه عموم مردم از پدران و اجداد می‌باشد همانگونه که از سیاق آیه مبارکه واضح می‌گردد. زیرا ایشان درباره تقلید در فروع در همین سوره فرمودند:
و از آنجمله مجتهدین شریعت و شیوخ طریقتند که: حکم ایشان بطریق واجب مخیر نیز لازم الاتباعست برعوام امت زیرا که فهم اسرار شریعت و دقایق طریقت ایشان را میسر است. ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳).
در سوره «المزّمل» می‌نویسد: و تعیین احد الشقین از این خصوصیات مذکوره مفوض بصواب دید شیخ و مرشد است که بحسب حال هرچه را اصلح داند تلقین فرماید و از خصوصیتی بخصوصیتی نقل و تحویل کند چنانچه در آیت دیگر فرموده‌اند: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (انبیاء: ۷).

پنجم آنکه: در مانند این آیت در اول سیپاره‌ی ﴿الٓمٓ﴾ فرموده‌اند: ﴿فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾ و در اینجا ارشاد شد ﴿فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ این تفاوت از چه راه است؟

جوابش آنکه: این آیت در آن سیپاره در حال منافقین بود که به ایمان رسیده از او دور افتاده بودند و نمی‌توانستند که باز بسوی ایمان رجوع کنند و در این سیپاره در حال کافران است که از سرایمان را نشناختند و گاهی به آن آشنا نشده و حسن او را نه فهمیده پس هر لفظ در مقام خود چسپان است بحدّی که لفظ دیگر در آن جا نتوان آورد، و چون از این ضرب المثل معلوم شد که کافران مادام که در دام شیطان گرفتاراند اصلا قابلیت فهم خطاب الهی نمی‌دارند و مانند حیوانات عقل معاش بی‌عقل معاد نصیب ایشان شده پس در این حالت اتباع ما انزل الله از ایشان چه امکان زیرا که اتباع آن وقتی می‌تواند شد که او را مانند شنیدن آدمی به ادراک و شعور بشنوند و فهم کنند و باز با همدیگر آن را بیان نمایند و ایشان در این باب کران و گنگان و کوراند پس باید فهمید که در ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ خطاب عام محض برای الزام حجت و ازاله‌ی عذر است مقصود بالذات خطاب به اهل ایمان است و لهذا بار دیگر خطاب را خاص کرده می‌گوئیم: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید.»

و حواس و عقول شما در دریافت مقدمات دین صحیح و سالم است، مؤف نشده بفهمید

که مقتضای ایمان و محبت خدا آن نیست که از خوردن لذائذ و چیزهای با مزه احتراز کنید بلکه مقتضای ایمان آن است که حکمت الهی را بغایت مقصوده‌ی آن حکمت برسانید و چیزهائی که او تعالی برای خوردن آفریده است غایت مقصود از آن، خوردن است و مقتضای محبت آن است که هر چه محبوب عطا فرماید آن را به کمال نشاط و خوشی در هر چه منظور او است استعمال باید کرد. حتی که عاشقان از دست معشوقان، تلخ را هم شیرین دانسته خورده‌اند پس ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقۡنَـٰكُمۡ﴾ «بخورید از چیزهای حلال و

علامه اسماعیل حقی رحمه الله می‌نویسد: (وفی الآیة ذم للتقلید وهو قبول قول الغیر بلا دلیل وهو جائز فی الفروع والعملیات ولا یجوز فی اصول الدین والاعتقادیات بل لا بد من النظر والاستدلال لکن ایمان المقلد صحیح عند الحنفیة والظاهریة وهو الذی اعتقد جمیع ما وجب علیه من حدوث العالم....) روح البیان (۴ / ۱۹۱ سوره هود. ۸ / ۳۶۱ سوره الزخرف).

پاکیزه.»

آنچه ما روزی داده‌ایم شما را اگرچه لذائذ الطعم و گران بها باشد و اگر شما را خوف آن است که اگر این قسم چیزهای لذیذ خوش آینده را خواهم خورد در حظ نفس گرفتار خواهیم شد و از عبادت او تعالی باز خواهیم ماند پس چنین تدبیر بکنید که در عین حظ نفس مشغول به عبادت هم باشید. ﴿وَٱشۡكُرُوا لِلَّهِ﴾ «و شکر کنید برای خدا.» زیرا که خوردن چیز لذیذ نفیس که مرغوب طبع باشد شکر را از ته دل می‌برآرد و این قسم شکر عبادتی است عمده موجب مزید محبت منعم حقیقی؛ و این عبادت کما هو حقها بدون تلذذ نفس ادا نمی‌شود پس این تلذذ را وسیله‌ی عبادت گردانید و وسیله‌ی عبادت را عبادت دانید و همین است شأن عارفان که عادات را عبادت می‌سازند. آری ناقصان عبادت را در نفس کشی و فقر و فاقه و خشک خوری و خس پوشی منحصر می‌انگارند بنابر آنکه طبع ایشان مألوف به همین عبادت است و از مقتدایان خود همین نوع عبادت را دیده و شنیده آمده‌اند لیکن این در حقیقت خالص عبادت خدا نیست بلکه رضای طبع و عادت خود نیز در آن آمیزش دارد مانند آنکه خاوند غلامی او را بنابر حکمتی به راحت و خواب و آرام بفرماید و آن غلام از راه کوته نظری بفهمد که این چیزها مرا از خدمت خاوند خود باز می‌دارد می‌باید که من ترک خواب و آرام و راحت نمایم و در خدمتهای شاقه‌ی تک و دو کنم که این اطاعت در حقیقت اطاعت وهم و خیال خود است نه اطاعت خاوند پس شما این قسم نکنید.

﴿إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ﴾ «اگر هستید شما که خالص برای او قصد عبادت می‌کنید.» و وهم و خیال و الف و عادت خود را دخل نمی‌دهید چه منظور از عبادت رضامندی معبود است به هر رنگ که راضی شود.

بیت:

گر طمع خواهد زمن سلطان دین   خاک بر فرق قناعت بعد ازین

و چنانچه شکستن نفس و ترک لذائذ موجب یک نوع عبادت است که صبر است همچنان توسع در مآکل و مشارب خدا داد موجب نوعی دیگر است از عبادات که شکر

است بلکه این نوع منجر به راه محبت می‌گردد.

و محبت معبود، اصلی است عظیم و معهذا شکر را هم از آن جناب طلب است بلکه این نوع منجر به راه محبت می‌گردد، پس ترک بواعث و دواعی آن راه، خلاف طلب آنجناب رفتن است که در بندگی رخنه می‌اندازد در حدیث قدسی به روایت معتبران آمده که: (إِنِّي وَالْجِنَّ وَالإِنْسَ فِي نَبَإٍ عَظِيمٍ أَخْلُقُ وَيُعْبَدُ غَيْرِي وَأَرْزُقُ وَيُشْكَرُ غَيْرِي.)[1] «من با جن و انس در قصه عجیبی واقع شده‌ام که پیدا من می‌کنم و عبادت دیگران می‌کنند و رزق من می‌دهم و شکرِ دیگران می‌کنند.»

فقها نوشته‌اند که خوردن نعمتهای الهی که بنده را می‌رسد در اصل مباح است و امری که در ﴿كُلُوا﴾ وارد است برای اجازت و پروانگی است نه برای تکلیف[2] لیکن گاهی خوردن واجب هم می‌شود چنانچه در وقتی که مشرف به هلاک گردد و از ضعف طاقت حرکت نماند و گاهی مستحب می‌گردد چنانچه برای موافقت مهمان.[3]

و از زید بن علی بن الحسین رحمه الله که مشهور به زید شهیداند منقول است که ایشان می‌گفتند که اگر شخصی به این سه تقریب در خوردن و پختن طعام تکلف کند محسوب نمی‌شود و در حساب آخرت معاف خواهد بود؛ برای مهمان اگرچه خود هم از آن طعام بخورد، و برای افطار و سحری روزه دار گو خود باشد، و برای مریضی که رغبت طعام کم دارد مگر به نفاست جنس. لیکن بعضی از زهاد صحابه و تابعین رضی الله عنهم با وجود این نص صریح در اباحت لذائذ و نفائس از راه احتیاط در خوردن آنها خوف اشتغال به نعمت از منعم و بدست آوردن تقریب نفس پروری دریافته عوام را از آن تحذیر نموده‌اند و خود هم بنابر حفظ منصب مقتدایی از آن احتراز نموده.

و از همین عالم است آنچه ابن سعد از عمر بن عبدالعزیز رحمه الله آورده که ایشان روزی در مجلس خود گفتند که من شب مالیده خورده بودم در شکم من نفخی به هم رسانید

۱- ذكره الحكيم (۲/ ۳۰۱)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان (۴/ ۱۳۴، رقم ۴۵۶۳)، والديلمي (۳/ ۱۶۶، رقم ۴۴۳۹)، وابن عساكر (۱۷/ ۷۷). وأخرجه أيضًا: الطبراني في الشاميين (۲/ ۹۳، رقم ۹۷۴).

۲- ينظر: «أحكام القرآن» لابن العربي ۱/ ۵۱، «تفسير القرطبي» ۲/ ۱۹۸.

۳- ينظر: «التفسير الكبير» (۵/ ۱۹۰).

زیرا که من معتاد این قسم اطعمه نیستم خوشامدیان عرض کردند که یا امیرالمؤمنین حق تعالی در کتاب خود می‌فرماید که: ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾ شما چرا اطعمه‌ی لذیذه نمی‌خورید گفتند که هیهات شما از این آیت چه فهمیدید مراد از طیب، حلّت کسب است نه نفاست و لذت.

دلیلش آن است که آن حضرت ﷺ فرمودند که: (أيُّها النَّاسُ إنّ الله طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إلاّ طَيِّباً وإنّ الله أمَرَ المُؤْمِنِينَ بِما أمَرَ بِهِ المُرْسَلِينَ فقالَ يَا أيُّها الرُّسلُ كلُوا مِنَ الطَّيِّباتِ واعمَلُوا صالحِاً إنِّي بِما تَعْمَلونَ علِيمٌ وقالَ يَا أيُّها الَّذِينَ آمَنوا كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ مَا رَزَقْناكمْ.)[1]

باز آن حضرت ﷺ ذکر کردند شخصی را که سفر دراز کرده پریشان سر و ژولیده موی و غبار آلوده برای حج می‌رود و در آنجا هردو دست خود را دراز کرده بسوی آسمان می‌گوید: «يَا رَبِّ، يَا رَبِّ» حال آنکه خوراک او حرام است و پوشاک او حرام و نوشیدن او حرام و از ابتدای عمربه حرام پرورش یافته دعای او کجا قبول شود. و این حدیث در صحیح مسلم و ترمذی و دیگر معتبرات بروایت ابوهریره رضی الله عنه موجود است.[2]

اما براین توجیه عمربن عبدالعزیز رحمه الله متأخرین به دو وجه ایراد کرده‌اند:

اول آنکه: اگر مراد از طیبات چیزهای حلال می‌بود حرف (مِنْ) که برای تبعیض است مناسب نمی‌شد زیرا که حلال همه خوردنی است اجازت خوردن حلال را به بعض چرا مقید بایستی فرمود؟

جوابش آن است که: براین تقدیرمعنی تبعیض را نظربه اجزای ماکولات حلال باید فهمید نه نظربه افراد آنها تا اشکالی لازم آید و هرچه حلال است و بعضی اجزای وی حرام است نباید خورد مثل خون و غدود و فرجین و خصیتین و مثانه و تلخه و نخاع یعنی حرام

---

۱ - أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (۴۵۶) وعبد الرزاق (۸۸۳۹) وإسحاق في «مسند أبي هريرة» (۱۹۹) وأحمد (۲/ ۳۲۸) والدارمي (۲۷۲۰) ومسلم (۱۰۱۵) والترمذي (۲۹۸۹) وابن أبي الدنيا (۲) في «إصلاح المال» (۵) وأبو القاسم البغوي في «الجعديات» (۲۰۹۴) وابن عدي (۱/ ۲۶۴) وابن مندة في «التوحيد» (۲۹۶) وابن بشران (۹۲) والبيهقي (۳/ ۳۴۶) وفي «الشعب» (۱۱۱۸ و۱۱۱۹ و۵۳۵۳ و۵۳۵۴) وفي «الآداب» (۶۲۰) وأبو محمد البغوي في «شرح السنة» (۲۰۲۸) وابن عساكر(۱) في «معجم الشيوخ» (۲۴۷).

۲ - أخرجه أحمد (۳۲۸/۲، رقم ۸۳۳۰) ، ومسلم (۷۰۳/۲، رقم ۱۰۱۵) ، والترمذى (۲۲۰/۵، رقم ۲۹۸۹) وقال: حسن غريب. وأخرجه أيضًا: الدارمى (۳۸۹/۲، رقم ۲۷۱۷) .

مغز چنانچه در کتب فقه به آن تصریح کرده‌اند و نیز از هر چیز خوردنی زیاده از سیری خوردن بحدی که تخمه و هیضه پیدا کند حرام است پس اجازت خوردن از هر حلال مقید به بعض او باشد.

دوم آنکه: اگر مراد از طیب، حلال باشد تکرار بی‌فائده در آیت گذشته یعنی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ لازم آید؟

جوابش آنکه تکرار بی‌فائده نیست بلکه صفت کاشفه است برای اشعار به آنکه چیز حلال چنانچه ماذون شرعی است همچنان پاک و پاکیزه هم هست که لوث نجاست ندارد و بالفرض اگر مراد از طیب حلال باشد پس لازم نیست که توسع از لذائذ آن فهمیده شود زیرا که در معنی طیب علمای سلف اختلاف بسیار کرده‌اند: و لذیذ و خوش آیند طبع یک معنی است از معانی آن چه ضرور است که همان معنی مراد شود.[1]

و بعضی گفته‌اند که طیب، خاص‌تر از حلال است و معنیش آن است که کسب او مقرون به گناهی نباشد مانند قسم دروغ گفته متاع خود را ترویج کردن در تجارت و بارگران بر پشت جانوران نهادن در مکارات و تکلیف مالایطاق دادن نرگاوان و کارکنان در زراعت.

و بعضی گفته‌اند که: حلال آن است که مفتیان شریعت بحلّت آن فتوی دهند و طیب آن است که در دل خود نیز شبهه‌ی حرمت آن نباشد مانند کرایه‌ی مکان گروی و محصول زمین گروی که مالک برضا و رغبت خود بحل می‌کند و از این جهت علمای دین از آن منع نمی‌توانند کرد لیکن گرودار در دل خود می‌فهمد که این رضا و رغبت او برای احتیاج قرض است پس در معنی رضا نیست. و در همین بابت‌ها در حدیث شریف وارد شده: (اسْتَفْتِ قَلْبَكَ، وَلَوْ أَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ.)[2]

و بعضی گویند که حلال طیب آن است که بقدر ضرورت بروجه کفاف اکتفا کند و از پوشاک که بقدر ستر عورت و دفع گرمی و سردی، و از مسکن به قدری که پرده‌ی زنان و

---

۱ - ينظر في الطيب: «تفسير الطبري» ۲ / ۷۶، «تهذيب اللغة» ۳ / ۲۱۴۷ - ۲۱۴۸ (طاب)، «المفردات» ۳۱۴ - ۳۱۵، «تفسير البغوي» ۱ / ۱۸۰، «تاج العروس» ۲ / ۱۸۸ - ۱۹۲، «البحر المحيط» ۱ / ۴۷۹.

۲ - «استفت نفسك وإن أفتاك المفتون». أخرجه أحمد (۴ / ۲۲۸). والدارمي في سننه (۲ / ۲۴۵)، وأبويعلى (۳ / ۱۶۰: ۱۵۸۶)، والطبراني في الكبير(۲۲ / ۱۴۷: ۴۰۲) وفي مسند الشاميين (۲۰۰۰) من حديث وابصة بن معبد. قال الهيثمي في مجمع الزوائد (۱۰ / ۹۲۰): ورجال أحد إسنادي الطبراني ثقات.

دافع باران و گرما و سرما تواند بود.[۱]

ولنعم ما قیل، نظم:

داشت لقمان یکی کریچه‌ی تنگ — چون گلوگاه نای و سینه‌ی چنگ
شب همه شب به پیچ و تاب بدی — روز نیمه در آفتاب بدی
بو الفضولی سؤال کرد از وی — کاین چه خانه است شش بدست و سه نی
با دم سرد و چشم گریان پیر — گفت هذا لمن یموت کثیر

در اینجا باید دانست که در حدیث شریف وارد شده که: (إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ)[۲] یعنی بسیار پاکتر چیزی که آدمی آن را می خورد چیزی است که از کسب او باشد.

برترین مکاسب

و علما در ترجیح مکاسب سخن گفته‌اند و بهترین اکساب جهاد و غزاء است زیرا که در حدیث شریف وارد شده که هر نبی را حرفتی داده بودند و حرفت من جهاد است در راه خدا.

و وجه بهتری این کسب آن است که غازی از طرف خود در اعلای کلمه‌ی دین سعی می‌کند و در ضمن این عبادت، مال حلال و غنیمت می‌یابد لیکن شرط آن است که در وقت عزیمت جهاد هرگز خیال غنیمت یافتن را در دل جا ندهد و نیت خود را خالص دارد.[۳]

---

۱ - «التفسير الكبير» (۵ / ۱۹۱) «معاني القرآن» للزجاج (۱ / ۲۴۱).

۲ - أخرجه أحمد في المسند ۶ / ۳۱، ۴۲، ۱۲۷، ۱۹۳، ۲۲۰، والدارمي في السنن ۲ / ۲۴۷، كتاب البيوع، باب في الكسب وعمل الرجل بيده، وأبوداود في السنن ۳ / ۸۰۰، كتاب البيوع والإجارات (۱۷)، باب في الرجل يأكل من مال ولده (۷۹)، الحديث (۳۵۲۸)، والنسائي في المجتبى من السنن ۷ / ۲۴۱، كتاب البيوع (۴۴)، باب الحث على الكسب (۱)، وابن ماجه في السنن ۲ / ۷۲۳، كتاب التجارات (۱۲)، باب الحث على المكاسب (۱)، الحديث (۲۱۳۷). وصححه ابن حبان، وأورده الهيثمي في موارد الظمآن، ص ۲۶۸، كتاب البيوع (۱۱)، باب في الكسب الطيب (۴)، الحديث (۱۰۹۱).

۳ - حضرت علامه مفتی اعظم مولانا محمد شفیع عثمانی رحمه الله درباره فلسفه اباحت مال غنیمت و فیء می‌نویسد: در اینجا قبل از هرچیز یک نکته را باید در نظر داشت، و آن این که طبق نظریه اسلام و قرآن مالک اصلی همه کاینات تنها ذات حق تعالی است، چرا که همه عالم آفریده اوست، و مالکیت انسان تنها بر یک شیوه استوار است، و آن این

بعد از آن تجارت است علی‌الخصوص تجارتی که سبب کشیدن حوایج مسلمانان از ملکی به ملکی و از شهری به شهری که در حق آن حدیث شریف وارد است: (**الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ، وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ**)[1] و چون این قسم تاجر نیت خدمت مسلمانان و رسانیدن حوایج ایشان به ایشان در دل بگذراند تجارت او حکم عبادت پیدا می‌کند.

بعد از آن زراعت است که هم در این کسب، نیت خیر تحصیل قُوْت مردمان و جانوران می‌باشد و هم توکل و اعتماد قوی بر رحمت الهی که باران و باد است متحقق می‌گردد.

بعد از این سه کسب کسبهای دیگر با هم چندان تفاضل ندارند آری کتابت که حفظ علوم دین و خزانه‌داری احکام شرعی و رسانیدن اخبار انبیاء و ملفوظات اولیاء در آن متحقق است بهتر می‌نماید.

بعد از آن دیگر حرفتها و صنعتها که تعلق به بقای عالم دارند مثل معماری و گِل‌کاری و خشت‌پزی و چونه‌پزی و روغن‌کشی و پنبه‌بیزی و تارریسی و جولاه‌گری و درزی‌گری و آردسازی، بهترانـد از آن صنعتها که محض برای تکلف و تزین و تفاخر و رونق دولت می‌باشند مانند زرگری و نقاشی و کارچوب و حلواگری و عطرفروشی و رنگ‌ریزی؛ باز این صنعتها نیز چون به موقع خود باشند نیز وجهی از کراهیت ندارند به خلاف مکاسبی که در آنها آلودگی به نجاست یا بدخواهی خلائق یا اعانت بر معصیت الهی یا دین‌فروشی یا

که خداوند تعالی مطابق قانون خویش آدمی را بر نعمتی مالک گرداند چنانکه در سوره «یس» در ارتباط با چهار پایان چنین می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾. یعنی آنها نمی‌بینند که چارپایان را ما با دست خود آفریدیم سپس مردم مالک آنها قرار گرفتند. مقصود این است که مالکیت آنها ذاتی نیست بلکه ما از فضل خویش آنها را مالک گردانیدیم هرگاه قومی که از خدا باغی و سرکش باشد یعنی به شرک و کفر مبتلاء گردد نخست خداوند برای اصلاح آنها انبیاء و کتابهای خود را می‌فرستد. چنان که بدین انعام الهی متأثر نشود و از سرکشی و شرک باز نگردند خداوند معتال به انبیاء خویش علیهم الصلاة والسلام دستور می‌دهد که با آنها جهاد و قتال کنند. نهایتاً این که مال و جان آن باغیان مباح قرار داده می‌شود آنها مستحق نمی‌گردند که از اموال و عطاء خداوند استفاده نمایند بلکه اموال آنها از طریق جهاد و قتال از آنان سلب مالکیت و مصادره می‌گردد، و به الفاظ دیگر همان اموال مصادر شده (غنیمت) نام دارند که از ملکیت خارج شده در ملکیت خالص حق تعالی در آمده است. (معارف القرآن: ۶ / ۱۰۱ ترجمه فارسی شیخ الحدیث مولانا حسین پور نورالله مرقده).

۱ - أخرجه الدارمی (۲ / ۳۲۴، رقم ۲۵۴۴)، وابن ماجه (۲ / ۷۲۸، رقم ۲۱۵۳) قال البوصیری (۳ / ۱۰): هذا إسناد ضعیف لضعف علی بن یزید بن جدعان. والبیهقی فی السنن الکبری (۶ / ۳۰، رقم ۱۰۹۳۴)، وفی شعب الإیمان (۷ / ۵۲۵، رقم ۱۱۲۱۳). وأورده أیضًا: ابن عدی (۵ / ۲۰۳، ترجمة ۱۳۵۶ علی بن سالم بن ثوبان).

بسیار گفتن دروغ و فریب و دغا لازم می‌باشد مانند شاخ‌کشی و قصابی و کناسی و دباغی و احتکار غله و غسالی و مرده‌شوئی و خنیاگری و رقاصی و نقالی و جره‌بازی و دلالی و وکالت پیشگی و اجرت امامت و اذان و خدمت مسجد و اجرت تلاوت قرآن و تعلیم آن که همه اینها مکروه‌اند.[1]

بالجمله منطوق این آیت همین است که هر چه حلال بی‌شبهه است گولذیذ و نفیس و گران قیمت باشد خوردن آن جائز است و به نیت ادای شکر مستحب و مندوب می‌گردد و اصلاً مخالف مقتضای ایمان و مقتضای محبت الهی نیست. آری مخالف ایمان و منافی محبت الهی آن است که محرمات او را بخورد و از رضامندی او دور افتد و لهذا او تعالی بر شما چیزی را از لذائذ و منافع حرام نگردانیده است بلکه ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ﴾ «حرام نساخته است بر شما.»

بیان احکام میته

از آن چیزها که خوردن آنها معمول ارباب طبائع سلیمه است مانند آهو و بز و گوسفند و گاو و گاومیش و نیل‌گاو و گورخر و شتر و کبوتر و گنجشک و دراج و تیهو و دیگر جانوران چرنده و پرنده مگر ﴿ٱلۡمَيۡتَةَ﴾ «مردار را.»

که خود به خود مرده باشد، یا کسی او را نه بر وجه شرعی ذبح و شکار کرده باشد؛ مثلا گلوی او خفه کرده کشته باشد یا به زدن چوبها و سنگها و غلوله‌ها کشته باشد یا از بالای بام افگنده کشته باشد یا یک جانور جانور دیگر را شاخ زده کشته باشد یا درنده او را کشته باشد که این همه چیزها مردار است.

---

۱ - «جولاه‌گری»: نساجی، بافندگی. - «درزی گری»: خیاطی و جامه دوزی. - «کنّاسی»: چاه روبی کردن، زباله بیرون کشیدن. - «دبّاغی»: پیراستن پوست، پیرهیدن پوست. - «خنیاگری»: سرود گوئی، سازنده، نوازنده، مغنّی. - «جره‌باز»: باز سپید نر و چست و چالاک و جلد و تیز و تند. (ناظم الاطباء). باز سپید و آن را شاهباز نیز گویند و تعریبش زرق بضم و تشدید خوانند. (شرفنامه منیری).

حکمت حرام بودن حیوان خود مُرده

و حرام کردن مردار بر شما عین حکمت است زیرا که پاک کننده بدن جانور، روح است و چون روح از او جدا شد مصلح عفونات او در او نماند پس عفونات او تمامه بدن او را فاسد کردند و لهذا بدبو و بدمزه و بدتاثیر گشت و بحدّی سمّیت پیدا کرد که کُشنده شد و اگر کنّاسان و دباغان که از طفلی باز خوگر بخوردنش شده‌اند متضرر نشوند معتبر نیست زیرا که:

مصرع: «چو شد زهر عادت، مضرت نه بخشد.»

و معهذا اخلاق و اشکال و صورتهای این مردم بسبب خوردن مردار بحدّی تغییر پیدا می‌کنند که از دائره انسانیت خارج می‌نمایند اگر بر شما مردار را حرام نمی‌فرمود شما هم همین قسم نجس و ناپاک و بدطبع و بدخلق و بدشکل می‌گشتید و در رذالت نفس و خساست طبع گرفتار می‌شدید. آری در وقت جدا شدن روح از بدن جانور، خون او را که باعث تعفن است و حامل جمیع اخلاط فاسده است چون به ذکر نام خدا بیرون برآرند بدل تطهیر روحی، این تطهیر قائم می‌گردد. و در شکار اگر چه برآوردن خون بروجهی که بالکلیه دور شود ممکن نیست اما ذکر نام خدا در پاک کردن آن، قائم مقام روح می‌گردد و لهذا در شکار ذبح ضرور نیست هر جا بنام خدا زخم رسانند حلال می‌شود.[1]

آری جانورانی را که در قابوی خودند بدون برآوردن خون نتوان خورد و طریق برآوردن خون آن است که حلقوم و مری و دو رگ بلند گردن را به چیزی تیز، خواه از آهن باشد خواه از سنگ و چوب باید برید زیرا که مجمع خون در حوالی قلب و کبد است و اقرب راههای برآمدن او به آن مکان، همین سمت است.

و لهذا نزد اطبا مقرّر است که مواد مجتمعه‌ی این مواضع را به قی می‌برآرند و نیز اگر

---

۱ - بدان اسعدک الله تعالی فی الدارین که مسئله شکار حیوان با تیر از قبیل آلات جارحه و غیر جارحه تفصیلی عریض می‌طلبد که تنها به اطلاق عبارت فوق نمی‌توان به جمیع فراز و نشیب آن دست یافت، لذا برای تفصیل این مسئله به کتب فتاوی مذاهب اهل اسنت والجماعت، بالاخص به فتاوی عمدة المتاخرین و رئیس المحققین فی زمانه جناب سیدی و سندی مولانا محمد عمر سربازی قدس الله سره، فتاوی منبع العلوم (۱۱ / ص ۱۵۵ و ۱۶۰ و ۱۷۷ و ۱۹۴) و به «أحسن الفتاوي» (یک جلدي) ص (۵۴۵) و «امداد المفتین» (۹۵۶) و «عزیز الفتاوي» (۷۰۲) تکملة فتح الملهم: ۴۹۱ / ۳ رجوع شود.

خون را از بدن جانور به سمت دیگر کشیده خواهند که بیرون افگنند موت او دیر می‌کشد و تعذیب و ایلام بی‌فائده جانور را دادن لازم می‌آید به خلاف این راه که هرگز فرصت نمی‌دهد و زود می‌میراند و نیز چون راه درآمد و برآمد نفس همین است و نفس ممد روح است می‌باید که روح او را و مرَکّب روح را که خون است از همین راه برآورده شود و نیز روح و خون از غذا متولد می‌شوند و غذا از همین راه می‌رود پس در وقت جدا کردن روح و خون نیز همین راه را اختیار باید کرد و نیز چون خون به سمت بالا جنبش می‌کند روح نیز همراه او به جنبش می‌آید و در حرکت فوقانی، او را نوعی از خلوص و صفای از کدورات به هم می‌رسد و خباثت کم می‌شود و قابلیت آن به هم می‌رساند که خاک بهشت شود.

بالجمله اگر مردار را که خبث عظیم پیدا کرده است نه طهارت روح در آن مانده و نه طهارت ذکر نام خدا به او لاحق گشته بخورید و آن شیء خبیث جزو بدن شما شود البته ارواح شما را تعلقی به چیزهای خبیث متحقق گردد و خبثی پیدا کند پس محبت الله از آن ارواح منقطع گردد مانند ارواح شیاطین، و سمّیتی و تعفنی که در آن جزو خبیث موجود است علاوه می‌شود.

وجه استثناء ماهی و ملخ از ذبح

آری دو جانور به حکم حدیث صحیح پیغمبر ﷺ که فرمود: دو جانور مردار برای ما حلال است، یکی ماهی و دوم ملخ. از این حکم مستثنیٰ است.[1]

اما ماهی پس برای آنکه اصل ماده‌ی بدن او آب است و آب بالطبع پاک و پاک کننده است پس چنانچه نجاست در آب تاثیر نمی‌کند همچنان جدا شدن روح از آن جانور آبی نیز تاثیر نکرد و حاجت به ذبح او نماند.

و اما ملخ پس از آن جهت که خود به خود بی‌توالد و تناسل پیدا می‌شود و خون جاری

---

۱ -أخرجه الشافعي في مسند «۲/ ۱۷۳»: كتاب الصيد، والذبائح، الحديث «۶۰۷»، وأحمد «۲/ ۹۸»، وابن ماجة «۲/ ۱۱۰۲» كتاب الأطعمة: باب الكبد والطحال، الحديث «۳۳۱۴»، والدارقطني «۴/ ۲۷۲»: باب الصيد والذبائح والأطعمة. الحديث «۲۵» والبيهقي «۱/ ۲۵۴»: كتاب الطهارة: باب الحوت يموت في الماء والجراد، وعبد بن حميد في «المنتخب» «ص ۲۶۰» برقم «۸۲۰» والبغوي في «شرح السنة» «۶/ ۳۹- بتحقيقنا»، كلهم من حديث عبد الرحمن بن يزيد بن أسلم، عن أبيه، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ فذكره.

ندارد تعلق روح با او مانند تعلق ارواح ملکوتیه‌ی کوه و درخت و دیگر جمادات است و جدا شدن این نوع تعلق روح موجب تنجیس نمی‌گردد و هر چند همه جانوران دریائی و همه حشرات متولده در این علت مشترک‌اند لیکن چون سوای ماهی و سوای ملخ به سبب خبث ذاتی خود یا تولد از نجاست و تغذی به نجاسات حرام‌اند و مضر، بخلاف ماهی و ملخ که از این مضرتها و خبث ذاتی و عارضی سالم‌اند این استثناء با همین دو خاص گردید.

بیان آن اجزاء مُرده برای انتفاع گرفتن

آمدیم بر آنکه از مردار به کدام کدام چیز انتفاع درست است و کدام کدام چیز از اجزای میته در حرمت داخل است از روی این آیت خوردن، خود مطلقاً حرام شد. اما خورانیدن مردار به جانورانی که معتاد به خوردن گوشت‌اند مثل باز و باشه و سگ و گربه مختلف‌فیه است و ظاهر آن است که جائز باشد و چربی مردار برای روشنی مثل شمع و چراغ بکار بدن درست است، زیرا که در حدیث صحیح وارد شده که: مردم از آن حضرت ﷺ پرسیدند اگر موشی در روغن افتاد بمیرد آن روغن را چه باید کرد آن حضرت ﷺ فرمودند که در چراغ بسوزانید و هرگز او را نخورید[۱]

و موی مردار و پشم او و شاخ ناخن و دندان و استخوان مرده همه پاک است استعمال آن جائز زیرا که حق تعالی در سوره نحل در مقام بیان نعمتها خود می‌فرماید که: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَـٰثًا وَمَتَـٰعًا إِلَىٰ حِينٍ﴾ بی‌تفصیل مرده و زنده. و نیز استعمال این چیزها در زمان آن حضرت ﷺ خصوصاً استخوان فیل و دندان او رایج بود و بالیقین فیل مذبوح نمی‌شود و آن حضرت ﷺ از استعمال آن منع نفرمودند.

و همچنین پوست مردار چون او را به ادویه و مصالح از رطوبات نجسه پاک کنند قابل انتفاع می‌گردد و اگر به آفتاب یا خاک خشک کنند نیز همین حکم دارد؛ زیرا که در صحیحین وارد است که یکبار آن حضرت ﷺ دیدند که مردم بزی مرده را که از آن ام‌المؤمنین حضرت میمونه ؓ بود کشیده می‌بردند فرمودند که چرا پوست او را نگرفتید

---

۱ - أخرجه عبد الرزاق (۱/۸۵، رقم ۲۸۳) . والأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ لابن الخراط (۱ / ۲۷۳).

هر پوست که به دباغت خشک کرده شود پاک می‌گردد.[۱]

و همچنین اگر جانوری که خون جاری ندارد مانند مگس و پشه و گژدم اگر در آبی یا چیزی دیگر بمیرند آن آب ناپاک نمی‌شود قابل انتفاع است زیرا که رطوبتی که این جانوران دارند مشابه رطوبت اشجار و نباتات است تعفن پذیر نیست و کرمی که در بعضی فواکه می‌باشد مانند گولر[۲] و غیره یا در سرکه می‌افتد نیز همین حکم دارد بلکه خوردن آن کرم به تبعیت آن میوه و آن سرکه نیز جائز است اما آن کرم را جداگانه از آن میوه و از آن سرکه برآوردن و خوردن درست نیست و شیر جانور مرده و چسته‌ی[۳] آن نزد امام اعظم ﷺ نیز پاک است.[۴]

و همچنین بیضه‌ی جانور مرده اگر سخت شده باشد بعد از شستن نزد ایشان پاک می‌گردد زیرا که این چیزها حکم موت قبول نمی‌کنند و نه از اجزای متصله‌ی مرده‌اند بلکه طبیعت این چیزها را برای جداکردن و افگندن ترتیب می‌نماید. و اگر کسی جانور حرام را مانند سگ و گربه بروجه شرعی ذبح کند در حکم او اختلاف است نزد امام اعظم ﷺ پاک می‌گردد اما خوردنش روا نیست و نزد امام شافعی ﷺ پاک هم نمی‌شود حکم مردار دارد در نجاست.[۵]

﴿وَٱلدَّمَ﴾ «و مگر خون را.» زیرا که خون در اجزای حیوان اصل رطوبات متعفنه است گوشت و پوست همه از او می‌روید و اولاً تعلق روح به او پس جدا شدن روح از او تاثیری

---

۱ - حدیث ابن عباس: أحمد (۱/ ۲۶۱، رقم ۲۳۶۹)، ومسلم (۱/ ۲۷۶، رقم ۳۶۳) وأبوداود (۴/ ۶۵، رقم ۴۱۲۰) والنسائی (۷/ ۱۷۲، رقم ۴۲۳۸). وأخرجه الطبرانی (۲۴/ ۳۷، رقم ۱۰۰). وأخرجه ابن حبان (۴/ ۱۰۶، رقم ۱۲۹۱). وأخرجه أیضًا: ابن ماجه (۲/ ۱۱۹۳، رقم ۳۶۱۰)، والطبرانی (۲۴/ ۱۴، رقم ۲۴).

۲ - درخت انجیر دشتی.

۳ - چسته: شیردان گوسفند و بزو امثال آنرا گویند. ولی این مسئله موافق توضیحی که در کتب فقه وجود دارد به زبان عربی به «انفحه» یاد می‌شود. انفحه شیری باشد که منجمد و بسته می‌شود و در شکنبه بچه شتر یا میش یا بزو غیره بهم می‌رسد بشرطی که آن بچه تا حال گیاه نخورده باشد پس شکمش شکافته شیر مذکور که بزردی مایل می‌شود بیرون می‌آورند و خشک می‌کنند و در دواها بکار می‌برند. (غیاث اللغات).

۴ - شرح مختصر الطحاوي للجصاص (۷/ ۲۹۷) والمحیط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنیفة ﷺ (۱/ ۱۳۱).

۵ - ینظر: «التفسیر الکبیر» (۵/ ۱۹۹).

عظیم می‌کند در تجنیس او بلکه در حقیقت مرکّب روح همان است و جدا شدن روح از بدن عبارت از جدا شدن روح از او است پس قابل طهارت بعد از جدا شدن روح نمی‌ماند گویا این جزو از اجزای جانور نجس‌العین است که به هیچ تدبیر پاک نمی‌شود و نیز تعفن و فساد او بالذات است و تعفن و فساد دیگر اجزای بدن بواسطه‌ی اختلاط او **(وما بالذات لا یزول بالعوارض)**.

بیان احکام دم یعنی خون

آمدیم بر آنکه خونی که حرام و ناپاک است کدام خون است خونی که در رگها جاری می‌شود فقط؛ یا خونی که بر گوشت چسپیده مستعد پوشیدن صورت لحمی گردیده؟ نزد امام اعظم رحمه‌الله حرام و ناپاک همان خون جاری است و قطرات خون که بر گوشت چسپیده می‌باشد نه حرامند و نه ناپاک. اگر گوشت را ناشسته بپزند خوردنش رواست اما خلاف نظافت طبع است. و نزد امام شافعی رحمه‌الله آن خون و این خون هر دو حرام و ناپاک‌اند اگر گوشت را بدون شستن پخته شود نتوان خورد.[1]

و در حدیث صحیح وارد است که آن حضرت ﷺ فرمودند چنانچه ما را دو قسم مردار که ماهی و ملخ است حلال شده است همچنان دو قسم خون نیز حلال شده یکی از آنها جگر بند است که به لغت هندی آنرا کلیجی گویند و دوم طحال که به لغت هندی آنرا تلی نامند.[2]

زیرا که از جمله‌ی اعضا این دو عضو گویا خون منجمداند و از صورت لحمی دور و معهذا نظر به حقیقت عضویت، حلال‌اند و خوردن خون نیز اخلاق را به سبعیت مائل می‌کند و طیش و سبکی در مزاج پیدا می‌کند چنانچه در حبشیان که به خوردن خون معتاداند و در دباغان نیز مشاهده و محسوس است.

---

۱ - «التفسیر الکبیر» (۵ / ۱۹۹).

۲ - أخرجه الشافعي في «مسنده» (ص ۳۴۰) وأحمد (۲ / ۹۷) وعبد بن حمید في «المنتخب» (۸۱۸) وابن ماجه (۳۲۱۸ و ۳۳۱۴) وعبد الله بن أحمد في «العلل» (۱ / ۱۹۲ - ۱۹۳) وابن حبان في «المجروحین» (۲ / ۵۸) وابن عدي (۱ / ۳۸۸) والدارقطني (۴ / ۲۷۱) والبیهقي (۹ / ۲۵۷) وفي «الصغری» (۳۸۶۳) وفي «معرفة السنن» (۱۳ / ۴۶۶) والبغوي في «شرح السنة» (۲۸۰۳) وفي «معالم التنزیل» (۱ / ۱۴۰).

پس عین حکمت الهی است که این چیزها را حرام فرموده و نیز اگر خون مرده را می‌خوردید مضرتهائی که در خوردن مرده به شما لاحق می‌شود، لاحق می‌شد و اگر خون جانوران زنده را بطور فصد کشیده می‌خوردید چنانچه حبشیان می‌خورند این صورت بعینها صورت درنده‌ای خونخوار می‌گشت و شما از دائره انسانیت خارج می‌گشتید و معهذا جانوران شما به سبب آنکه ماده‌ی قوت حیوان و مرکب روح او خون است از کارهای مقصوده شما ضعیف می‌گشتند و عندالاحتیاج از منافع آنها محروم می‌شدید و گوشت آنها بی‌لذت می‌گردید و در سواری و بارکشی تن نمی‌دادند بلکه در شیر و نسل آنها نیز قصور بین راه می‌یافت پس حرام فرمودن خون جانوران مملوکه‌ی ماکولة اللحم شما بر شما تشبیه مانند حکم حکیم و رئیس هرقریه است مزارعان آن قریه را که زراعت را در اول نشوّ و نما سبز و خام نخورید که در مآل کار مضرت عمده دارد.

بیان احکام لحم خنزیر

﴿وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ﴾ «و مگر گوشت خوک را.»

اگر چه مردار نباشد و بروجه مشروع او را ذبح کرده باشند زیرا که این جانور کمال میل به نجاسات دارد خصوصاً نجاسات آدمیان چه خوراک او همه نجاسات و فضلات بنی‌آدم است و گوشت او از خوردن همان نجاسات پیدا می‌شود پس خوردن گوشت او گویا خوردن نجاست خود است و نیز روح این جانور حرص مفرط و شبق مفرط و بی‌حیائی و بی‌غیرتی مفرط دارد که روح هیچ جانور را اینقدر افراط در این اخلاق نیست و از این است که از آدمیان کسانی که گوشت این جانور را به طریق مداومت می‌خورند مانند نصاریٰ و بعضی اقوام هنود در این اخلاق کمال مشابهت به این جانور پیدا می‌کنند هم در بی‌غیرتی و ناحفاظتی ناموس و هم در حرص بر جمع مال و هم در آلودگی به نجاسات. و چون تعلق روح این جانور با تمام بدن او است خبث روحی او در همه اجزای او سرایت می‌کند پس تمام بدن او به منزله‌ی فضله‌ی آدمی است که به هیچ چیز از گوشت و پوست و موی و ناخن و پی و تار قابل انتفاع نمانده هر چند در خوردن نمی‌آید مگر گوشت او.

و لهذا در این آیت فقط بر ذکر گوشت اکتفا فرموده‌اند زیرا که از سابق مذکور خوردن است

امّـا تمـام امّت اجماع دارد برآنکه این جانور نجس العین اسـت هیچ چیـز از او انتفاع نباید گرفت مگر امام اعظم و امام محمد ﷫ تجویز کرده‌اند که به موی او جوالها و خورجین‌ها و دیگر چرمینه‌ی سخت را توان دوخت.[1]

﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ﴾ «و مگرآن جانور که آواز برآورده شد.» و شهرت داده شد در حق آن جانور که ﴿لِغَيۡرِ ٱللَّـهِۖ﴾ «برای غیر خدا است.»

بیان احکام ﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ﴾

خواه آن غیربُت باشد یا روحی خبیث که به طریق بهوگ که بنام او بدهند و خواه جنی مسلط برخانه یا سرائی که بدون دادن جانور از ایذای سکنه‌ی آنجا دست بردار نشود یا توپ را روانه کردن ندهد و خواه پیری یا پیغمبررا به این وضع جانوری زنده مقرر کرده دهند که این همه حرام است.

و در حدیث صحیح وارد است که: (مَلْعُونٌ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ الله)[2] هرکه به ذبح جانور تقرب بغیرخدا نماید ملعون است خواه در وقت ذبح بنام خدا بگیرد یا نی؛ زیرا که چون شهرت داد که این جانور برای فلانی است ذکرنام خدا وقت ذبح فائده نکرد چه آن جانور منسوب به آن غیرگشت و خبثی در او پیدا گشت که زیاده از خبث مردار است زیرا که مردار بی‌ذکر نام خدا جان داده است و جان این جانور را از آن غیرقرار داده، کشته‌اند و آن عین شرک است و هرگاه این خبث در وی سرایت کرد دیگربه ذکرنام خدا حلال نمی‌شود مانند سگ و خوک که اگربنام خدا مذبوح شوند حلال نمی‌گردند.

و کُنه این مسئله آن است که جان را برای غیر جان آفرین نیاز کردن درست نیست و ماکولات و مشروبات و دیگراموال را نیزاگرچه از راه تقرب لغیرالله دادن حرام و شرک است اما ثواب آن چیزها را که عاید به دهنده می‌شد از آن غیرساختن جائزاست زیرا که انسان را می‌رسد که ثواب عمل خود را بغیرخود به بخشد چنانچه می‌رسد که مال خود را بغیرخود

۱- بدائع الصنائع ۱ / ۶۳، حاشیة الدسوقي ۱ / ۴۹، وأسنی المطالب ۱ / ۲۱، وكشاف القناع ۱ / ۵۶.

۲ - أخرجه عبد الرزاق (۷/ ۳۶۵، رقم ۱۳۴۹۵) . أخرجه أحمد (۱/ ۲۱۷، رقم ۱۸۷۵) ، وأبونعيم فى الحلية (۹/ ۲۳۲) . أخرجه الحاكم (۴/ ۳۹۶، رقم ۸۰۵۳) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۴/ ۳۷۸، رقم ۵۴۷۲) .

بدهد و جان جانور مملوک آدمی نیست تا او را به کسی تواند بخشید و نیز دادن مال از این جهت مستوجب ثواب است که آدمیان به وی منتفع می‌شوند و چون مردها بعد از مفارقت این جهان قابل انتفاع بعین مال نمانده‌اند طریق نفع رسانیدن آنها در شرع چنین قرار یافت که ثواب اموال را که به مستحقان برسانند به آنها عاید سازند و چون جان جانور اصلا قابل انتفاع آدمی نیست در زندگی پس از مردگی نیز قابل انتفاع او نباشد آری اضحیه از طرف مرده کردن در حدیث صحیح آمده است لیکن معینش همین است که دادن جان برای خدا ثوابی که دارد به آن مرده بخشیده شود نه آنکه ذبح برای مرده کرده آید.

و بعضی جهال مسلمین در این مقام کج فهمی می‌کنند و می‌گویند که گوشت را پخته بنام مردها دادن بلاشبهه جائزاست و ما نیزاز ذبح کردن جانور به نام مرده همین قدر قصدی می‌نمائیم برای فهمانیدن ایشان یک نکته کافی است که به ایشان باید گفت که هرگاه شما ذبح کردن جانور بنام غیرخدا نذر می‌کنید اگر عوض آن جانور گوشت بهمان مقدار خریده و پخته و به فقرا بخورانید در ذهن شما آن نذر ادا می‌شود یا نی؟ اگر می‌شود راست کرده‌اید و شرک صریح لازم می‌آید.

و در لفظ این آیت که در چهار جا از قرآن مجید وارد شده تامل باید کرد که: ﴿مَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّـهِ﴾ فرموده‌اند نه (**ما ذبح باسم غیر الله**) پس ذبح کردن بنام خدا همراه شهرت دادن و آواز برآوردن به آنکه فلانی گاو و فلانی و بز فلانی می‌کند هیچ فائده نمی‌کند و گوشت آن جانور حلال نمی‌گردد و ﴿أُهِلَّ﴾ را بر ذبح حمل کردن خلاف لغت و عرف است هرگز «اهلال» در لغت عرب و عرف آن دیار و آن وقت به معنی ذبح نیامده در هیچ شعر و هیچ عبارت، بلکه «اهلال» در لغت عرب به معنی بلند کردن آواز و شهرت دادن است چنانچه «اهلال» هلال، و «اهلال» طفل نوتولد، و «اهلال» به معنی تلبیه‌ی حج، و غیر ذلک مستعمل است و اگر کسی بگوید که «اهللت لله» هرگز معنی «ذبحت لله» فهمیده نخواهد شد و نیز اگر ﴿أُهِلَّ﴾ را بر ذبح حمل کرده شود پس ذبح لغیرالله مراد خواهد شد «ما ذبح باسم غیرالله» از کجا فهمیده شود تا مدعای این مردم حاصل شود پس در این عبارت «اهلال» را به معنی ذبح گرفتن باز لغیرالله را بجای باسم غیرالله ساختن قریب به تحریف کلام الهی می‌رسد در تفسیر نیشاپوری می‌گوید: (**اجمع العُلَمَاءُ لَوْ أَنَّ مُسْلِمًا ذَبَحَ ذَبِيحَةً، وَقَصَدَ**

بِذَبْحِهَا التَّقَرُّبَ إِلَى غَيْرِ اللهِ صَارَ مُرْتَدًّا وَذَبِيحَتُهُ ذَبِيحَةُ مُرْتَدٍّ) انتهی.[1]

و کافران در جاهلیت در وقت برآمدن از خانه و در راه بنام بتان آواز می‌کردند و چون به مکه‌ی معظمه می‌رسیدند طواف خانه‌ی کعبه می‌نمودند این طواف ایشان به خانه‌ی خدا هرگز از ایشان مقبول نبود و لهذا حکم شد که ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ پس در اینجا نیز چون آواز برآوردن و شهرت دادند که این جانور از فلانی است و بنام او است و برای او می‌کنیم و در وقت ذبح بنام خدا ذبح کنانیدند اصلا موجب ترتب حلّیت نگشت.

و سِرّش آن است که نزد عوام طریق ذبح جانور به هرگونه که مقرر است متعین است برای رسانیدن جان جانور برای هر که منظور باشد چنانچه فاتحه و قل و درود خواندن طریق متعین است برای رسانیدن ماکولات و مشروبات به ارواح خواه بقصد رسانیدن ثواب به آن ارواح نمایند یا بقصد تقرب و دفع شرّو چاپلوسی و تملق، آری ذکر نام خدا بر آن جانور وقتی فائده می‌دهد که تقرّب بغیر خدا را از دل دور کرده و خلاف آن شهرت و آواز شهرت آواز دیگر دهند که ما از این کار برگشتیم.

وجه فرق در ﴿مَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾ و ﴿وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾

آمدیم برآنکه در این سوره لفظ ﴿بِهِۦ﴾ را بر لفظ ﴿لِغَيْرِ اللهِ﴾ مقدم آورند و در سوره‌ی مائده و انعام و نحل مؤخر. وجهش آن است که اصل همین است که «باء» را متصل فعل و مقدم بر متعلقات دیگر آرند زیرا که «باء» در این مقام برای تعدیه‌ی فعل است مانند همزه و تضعیف پس حتی الامکان ملاصق فعل باشد و این موضع اول قرآن است در این موضع بر همان اصل خود استعمال فرموده‌اند و در سورتهای دیگر آنچه محل انکار و مدار سرزنش است یعنی ذبح بقصد غیرالله مقدم آمده و لهذا در باقی سورتها جمله ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ را نیز موقوف داشته‌اند زیرا که در اول قرآن مسموع شده آمده است و این هر چهار

---

۱ - ينظر: «التفسير البسيط» (۳ / ۵۰۰) لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الواحدي (ت ۴۶۸ هـ) و«التفسير الكبير» (۵ / ۱۹۲) «تفسير اللباب»(۲ / ۲۷۷) ابن عادل «غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوری» (۱ / ۱۴۷) «إعلام الموقعين» ۴ / ۴۰۴،، «المغني» ۱۲/ ۲۷۶) مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد» (۱ / ۵۷) «الزواجر عن اقتراف الكبائر» للهيثمي (۱ / ۳۶۲).

چیز که مذکور شد یعنی مردار و خون و گوشت خوک و جانوری که برای غیر خدا مقرر کرده ذبح نمایند از آن جنس است که بر جمیع فرقه‌ها در جمیع حالات حرام است و از آن قبیل نیست که بر فرقه‌ی حرام باشد و برای دیگران حلال، مانند مال زکوة و صدقات. یا در حالتی حرام باشد و در حالتی دیگر حلال مانند دوای گرم سمی مضر که بر محرور مزاجان حرام است و چون مزاج آنها برودت پیدا کند حلال می‌شود آری در وقت ناچارگی خوردن این چیزها با وجود حرمت معاف می‌گردد.[1]

بیان احکام مضطر

﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ﴾ «پس هر که ناچار کرده شود.» به خوردن این چیزها.

و این اضطرار را چند صورت است:

اول آنکه: به سبب گرسنگی بی‌تاب شود و چیزی حلال برای خوردن نیابد خواه به سبب بی‌مقدوری و خواه به سبب نایافت و به این مرتبه ضعیف گردد که طاقت استادن

---

۱ -«غرائب القرآن ورغائب الفرقان، الشهیر بالنیسابوری»(۱ / ۱۴۷) الناشر: دار الکتب العلمیه - بیروت.

در تفسیر معارف القرآن آمده : آن حیوانی که برای غیرالله نامزد گردد که سه صورت از آن شناخته شده است:

نخست این که حیوانی برای تقرب غیرالله ذبح شود و به هنگام ذبح اسم همان غیرالله برآن برده شود این صورت به اتفاق و اجماع امت حرام و آن حیوان مردار است و استفاده از هیچ جزء آن جایز نیست زیرا این صورت مدلول صریح آیه ﴿مَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ﴾ می‌باشد و کسی درباره آن اختلافی ندارد. صورت دوم این که حیوانی به قصد تقرب به غیرالله ذبح شود یعنی هدف از ریختن خون آن تقرب به غیرالله باشد اما به وقت ذبح اسم خدا برآن برده شود، چنانچه بسیاری از مسلمانان ناآگاه به نام بزرگان و رهبران دینی خود و به خاطر خشنود گردانیدن آنان گوسفند و مرغ و غیره ذبح می‌کنند ولی به وقت ذبح نام خدا را ذکر می‌کنند این صورت هم به اتفاق تمام فقهاء حرام است و آن حیوان مذبوح مردار است اما درباره تخریج دلیل آن اختلاف دارند بعضی از فقهاء و مفسرین این را هم صریح ﴿مَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ﴾ قرار داده است، چنانکه در حواشی بیضاوی بیان شده است، که «فکل ما نودی علیه بغیراسم الله فهو حرام وان ذبح باسم الله تعالی حیث اجمع العلماء لوان مسلما ذبح ذبیحة وقصد بذبحه التقرب الی غیرالله صار مرتدا و ذبیحته، ذبیحة مرتد.» هر آن حیوانی که بنام غیر خدا ذبح شود حرام است اگرچه هنگام ذبح نام خدا برآن گرفته شود چرا که علماء و فقهاء براین رای، متفق هستند که اگر مسلمانی هم حیوانی را به قصد تقرب به اشخاص دیگر غیر ذات خداوند ذبح کند، مرتد شده ذبیحه او ذبیحه مرتد بشمار می رود و نیز ذبح لقدوم الامیر ونحوه کواحد من العظماء یحرم لانه اهل به لغیرالله ولوذکر اسم الله واقره الشامی [۵ / ۲۱۴] آن حیوانی که به مناسبت آمدن امیری یا بزرگی ذبح شود حرام می‌گردد زیرا که در حکم ما اهل به لغیرالله داخل است اگرچه هنگام ذبح آن نام خدا ذکر شود، علامه شامی این را تائید کرده است. [معارف القرآن ۲ / ۹۲].

در نماز نماند و بداند که اگر من این وقت بقدر سدّ رمق نخواهم خورد در آینده از تلاش معاش و اظهار حال خود نزد کسی و سؤال و آمد و رفت بازار درمانده خواهم گشت. یا در سفری واقع شود و طاقت رسیدن به منزل و آبادی در او نماند پس آن وقت او را بقدر سدّ رمق و حفظ قوّت خوردن این چیزها معاف است.

دوم آنکه: به مرضی گرفتار شود و دوای غیر از این چیزها نیابد یا حکمای متدین اتفاق کرده بگویند که دوای این مرض از همین چیزها است مانند ضیق نفسی که بیشتر به اطفال لاحق می‌شود و آن را به لغت هند «دبه» نامند که علاجش خون خرگوش است.

سوم آنکه: ظالمی که قدرت هلاک کردن و ایذای شدید دادن دارد او را برخوردن این چیزها جبر نماید و در ذهن او هم حاصل یقین گردد که اگر من این چیزها را نخواهم خورد مرا فی‌الوقع هلاک خواهد کرد یا عضوی را از اعضای من تلف خواهد کرد یا کسی را از عزیزان من همین قسم ایذا خواهد داد و اما شرط آن است که در این ناچارگی هم باشد.

﴿غَيْرَ بَاغٍ﴾ «نه طالب لذّت.» که چیزی حلال موجود دارد اما به سبب کراهیت طبع او را نمی‌خورد تا آنکه نوبت او به این حدّ انجامد.

﴿وَلَا عَادٍ﴾ «و نه تجاوز کننده.» از حق که زیاده بر قدر سدّ رمق و حفظ قوت خورده رود و به شکم سیر گردد پس اگر به این شرائط از این چیزها در حالت ناچارگی تناول کند، ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ «پس هیچ گناه نیست براو.»

اگرچه چیزها بر حرمت خود باقی‌اند زیرا که چون این چیزهائی خبیث را با وجود کراهیت در حالت ناچارگی خورد خبث این چیزها در جوهر روح او سرایت نکرد.

و چرا رفع گناه در خوردن حرام از این بیچاره مستبعد باید دانست حال آنکه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ﴾ «به تحقیق خدای تعالی آمرزنده است.» گناهان عمده را شخص بی‌اختیار و بی‌اضطرار به عمل می‌آرد و این بیچاره را که به این حد مضطر شده اکل حرام کرده است چرا که آمرزش نکند و معهذا او تعالی ﴿رَّحِيمٌ ۝﴾ یعنی «مهربان است.» و مهربانگی او تقاضا می‌کند که حفظ جان و قوت را به هر نوع که میسر شود روادارد.

سؤالی جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی جواب طلب و آن آنست که لفظ ﴿إِنَّمَا﴾ برای حصر است پس

از این آیت معلوم شد که هیچ چیز نزد خدا سوای این چهار چیز از خوردنی‌ها حرام نباشد حال آنکه در شریعت ما نیز چیزهای بسیار مانند سباع درنده چون شیر و گرگ و یوز و پلنگ و کفتار و شغال و سیاه گوش و سگ و گربه و همچنین سابع پرنده مثل باز و شاهین و باشه و جمیع حشرات الارض مانند مار و کژدم و موش و راسو و خارپشت و دیگر جانوران نجاست خور مثل زاغ و زغن و کرکس و خر حرام‌اند.

جوابش آنکه: حصر باعتبار نسبت تحریم بلاوسطه بسوی خدا است و حرام کرده خدا فی‌الواقع در قرآن ورای این چهار چیزی دیگر نیست. آری پیغمبر وقت ﷺ ورای این چهار چیز چیزهای دیگر را چنانچه بعضی از آنها مذکور شدند نیز حرام فرموده است اما چون نص قرآنی به این مضمون آمد که هرچه پیغمبر بر شما حرام کند حرام دانید چنانچه در آیت: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ مذکور است آن چیزها نیز در شریعت حرام گردید گو بلاواسطه حق تعالی آن چیزها را حرام نفرموده و تقریر این جواب به این وضع از آیت سوره‌ی انعام معلوم می‌شود که: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ الی آخرها. از روی حدیث نیز همین تقریر مستفاد می‌شود زیرا که اول آن حضرت ﷺ تمهید فرموده ارشاد کرده‌اند که: **(أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ.)**[1] باز گفتند: **(أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمُ الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَلَا لُقَطَةُ مَالِ لِمُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا.)**[2]

و درعین تفسیر اشارت به جوابی دیگر از این سؤال گذشته است غور باید کرد حاصلش آن است که مراد حصر محرمات از طیبات است و طیبات آن چیزها است که خوردنش بسبب لذتی و منفعتی که دارند در ارباب طبائع سلیمه از سکان شهرها و قصبه‌ها رایج

---

۱ - أخرجه أحمد (۴/ ۱۳۲، رقم ۱۷۲۳۳) ، وابن ماجه (۱/ ۶، رقم ۱۲) ، والطبراني (۲۰/ ۲۷۴، رقم ۶۴۹) ، والحاکم (۱/ ۱۹۱، رقم ۳۷۱) ، والبیهقي (۷/ ۷۶، رقم ۱۳۲۲۰) .

۲ - أخرجه: أحمد في المسند ۴ / ۱۳۰ - ۱۳۱، في مسند المقدام بن معد یکرب ﷺ. والدارمي في السنن ۱ / ۱۱۴، المقدمة، باب السنة قاضية على كتاب الله. وأبو داود في السنن ۵ / ۱۰ - ۱۲، كتاب السنة (۳۴)، باب في لزوم السنة (۶)، الحديث (۴۶۰۴). والترمذي في السنن ۵ / ۳۸، كتاب العلم (۴۲)، باب ما نُهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (۱۰)، الحديث (۲۶۶۴)، وقال: (هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه). وابن ماجه في السنن ۱ / ۶، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، الحديث (۱۲).

و معمول است و خنزیر نیز از همین باب است زیرا که نصاری گوشت او را در طب خود افضل لحوم می‌نویسند و در خوردنش منافع بدنی بسیار بیان می‌کنند و لذت طعم او هم از زبان خورندگان او مسموع می‌شود.

و در جامع بغدادی و دیگر کتب مفردات می‌نویسند که گوشت خنزیر برّی و اهلی زود هضم باشد و زود بگذرد و غذا اندک دهد اما بقوت بود.

و جالینوس گفته است که موافق انسان معتدل المزاج بود و گویند قومی که گوشت آدمی خورند اگر گوشت خوک خورند فرق نتوانند کرد در لون و طعم و بو و این دلیل مشابهت و مناسبت او با مزاج انسان است انتهی.

پس گوشت خنزیر را از جمله‌ی طیبات به این معنی به جهت خباثت باطنی او و رذالت اخلاق و تلطخ به نجاسات و دیگر قبائح مستثنیٰ فرمودن ضرور افتاد پس حصر بلاتکلف صحیح است زیرا که حصر مطلق محرمات نیست بلکه خبائث که بعضی از آنها مذکور شدند از بحث خارج‌اند و در ﴿يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ داخل کلام مقصور بر طیبات است و از آنها غیر از این چهار چیز حرام نیست و گویا حاصل کلام چنین شد که **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ لانه انما حرم عليكم من جلة الطيبات الميتة والدم ولحم الخنزير الخ لا غير هذه الاربعة فلا تضيقوا على انفسكم بترك ما سواها من الطيبات.)**

در اینجا باید دانست که «مضطر» را چنانچه در خوردن این چهار چیز رخصت است همچنان در دیگر چیزهای حرام نیز رخصت است و آنچه از امام شافعی رحمه الله علیه منقول است که اگر شخصی بسبب شدت تشنگی مضطر شود او را نوشیدن شراب جائز نیست و اگر لقمه‌ی در گلوی او بند شود جائز است که به شراب آن لقمه‌ی را فرو برد پس به ظاهر این فرق مستبعد می‌نماید لیکن بعد از امعان نظر معلوم می‌شود که شراب دافع تشنگی نیست بلکه زیاده‌تر موجب تشنگی می‌شود گو سرد باشد پس خوردن آن برای این غرض مفید نیست اگرچه شخص مضطر بظاهر قوام او که مانند آب است فریفته شده گمان می‌برد که تشنگی من بنوشیدن او دفع خواهد شد و فرو بردن لقمه کار هر چیز رقیق است پس برای این غرض مفید خواهد شد و دافع اضطرار خواهد گردید.

بیان مداوات به شراب و جمیع محرمات

و در مداوات به شراب و جمیع محرمات اختلاف است.

در حدیث صحیح که در بخاری و مسلم موجود است که آن حضرت ﷺ جماعه را از مستسقیان بخوردن بول شتر امر فرموده‌اند.[1]

و ظاهرا دیگر محرمات هم بر این قیاس‌اند اما تجربه و یا گفتن حکمای متدین شرط است و گفتن حکمای بی‌دین مثل نصاری و هنود کفایت نمی‌کند و همچنین فساق از حکمای مسلمین.

و نیز باید دانست که نزد اکثر علما سؤال خواه به زبان باشد یا به اظهار حال، مقدم است بر خوردن این چیزها بلکه سائر محرمات و خوردن محرمات مقدم است بر خوردن مال غیر بی‌رضامندی او مثل غصب و دزدی و خیانت در امانت و رشوت زیرا که در خوردن این محرّمات ضرری به کس عائد نمی‌شود و حق کسی تلف نمی‌گردد و سوزشی در دل کسی پیدا نمی‌شود و در خوردن مال غیر بی‌رضامندی او ضرر هم به آن غیر می‌رسد و حق اسلام یا حق ذمه و عهد هم تلف می‌شود و دل او هم می‌سوزد خصوصاً مالی که به سبب دین فروشی و پوشیدن حکم حق الهی برای طمع فاسد دنیا کسب کرده می‌شود که به هزاران درجه حرمت او اشدّ و سخت‌تر از حرمت مردار و خون جانور است و در هیچ حالت خواه حالت اختیار و وسعت باشد و خواه حالت ضیق و عسرت حلال نیست و این مردم که در حلت و حرمت جانوران و اعضاء و اجزای آنها بحث می‌کنند و با مسلمانان شاید از شدت عذاب این مال خوری واقف نیستند یا دانسته را نادانسته می‌انگارند حال آنکه ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ «بتحقیق کسانی که می‌پوشند آن علم را که نازل فرموده است خدای تعالی برای هدایت خلق.»

و آن علم از قبیل اسرار و دقائق نیست که عقل عوام به دریافت آن نرسد و فهم آن نتوانند که پوشیدن این قسم علم جائز بلکه واجب است بلکه آن علم را حق تعالی گردانیده است ﴿مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ «از کتاب.» متواتر مروج معمول تا عامه‌ی خلائق به آن هدایت یابند پس

---

۱ -أخرجه البخاري [۱/ ۴۴۶- ۴۴۷] ، كتاب الوضوء: باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها، حديث [۲۳۳] ،، ومسلم [۶/ ۱۶۷- ۱۷۰-نووي] ، كتاب القسامة: باب [۹- ۱۴/ ۱۶۷۱] .

در این پوشیدن هم مخالف اراده‌ی الهی به عمل آوردند که او تعالی هدایت مردمان و علم آنها خواست و ایشان گمراهی و جهل آنها خواستند و هم حق خلق و اهل مذهب خود را تلف کردند که آنها را از هدایت و علم محروم داشتند و طرفه آن است که این مردم بر این دو قباحت اکتفا نمی‌کنند.

﴿وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ «و خرید می‌کنند عوض آن علم منزّل من الله متاعی اندک دنیا را.» که در جنب ثواب آخرت هیچ محض است. و این خریدن ایشان به دو طریق است:

اول آنکه: چون حکم منزّل من الله مخالف غرض خود می‌باشد و در صورت اظهار آن حکم از زوال ریاست خود و قصور شیخی خود یا لاحق شدن ضرری به اقارب و عشائر و دوستان و مخاطبان خود می‌ترسند آن را برای حصول این طمع خود پوشیده می‌دارند و اصلاً ظاهر نمی‌کنند.

دوم آنکه: چون حکم منزّل من الله موافق غرضی مستفتی باشد و خود را در بیان آن ضرری هم نمی‌رسد بدون گرفتن مالی یا منفعت بیان آن نمی‌کنند و روایت نمی‌دهند پس حال این مردم در مال‌خوری حرام که آن را هدیه و نذرانه و شکرانه نامیده می‌خورند بدتر است از حال مردارخوران و خون‌خواران و خوک‌خواران؛ زیرا که نهایت کار آنها همین قدر است که چیز نجس را در شکم خود می‌اندازند نه آنکه سوزش دل بکسی رسانیده پرگاله‌ی آتش[1] را در باطن خود جا می‌دهند و این مردم حال اینها این است.

﴿أُولَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ﴾ «این گروه نمی‌خورند.» ﴿فِى بُطُونِهِمْ﴾ «در شکم‌های خود.» که کنایت از بواطن است ﴿إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ «مگر آتش را.»

گو در دست و دهان و گلوی ایشان صورت طعام لذیذ و حلاوت نفیس گرفته باشد مانند کسی که در طعام لذیذ یا شیرینی اعلی او را زهر هلاهل[2] خورانند که در شکم رفته آتش‌وار شعلها می‌زند. آری این مال حرام در شکم‌های حقیقی ایشان که بواطن ایشان است آتش می‌شود و زهر در همین شکم محاذی که غلاف شکم حقیقی است و به منزله‌ی پوست او است آتش می‌شود به این سبب تاثیر آن مال به عجلت ایشان را دریافت نمی‌گردد و عجب

۱- فضله‌ای که در جامه کنند چون وصله‌ای در او دوزند از هر چه بود و کژته نیز گویند. (حاشیه فرهنگ اسدی).

۲- هلاهل: زهر جانوری افسانه‌ای که گفته شده بسیار کشنده است و هیچ پادزهر و درمانی ندارد.

آن است که خوردن این مال فقط بر احراق بواطن ایشان اکتفا نمی‌کند بلکه این همه تقید و تشدد ایشان را که در خوردن جانوارن و گوشت و اعضای آنها بنابر دعوی محبت الهی و رضاجوئی او می‌کنند برباد خواهد داد و بالعکس آثار غضب و ناخوشنودی او تعالی را نمودار خواهد کرد.

﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾«و سخن نخواهد کرد با ایشان خدا بلاواسطه.»

بلکه اگر عتابی و سرزنشی بر ایشان خواهد شد بواسطه‌ی فرشتها خواهد شد مانند ﴿اخْسَـُٔوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ زیرا که ایشان کلام الهی را در دنیا وقت حاجت اظهار نکردند و سخنان خدا را برزبان نیاوردند و به مردمان نرسانیدند پس سزای ایشان همین است که از هم کلامی او محروم مانند و کاش اگر در عین عذاب ایشان را اسماع کلام الهی نصیب می‌شد آن عذاب ایشان را به سبب لذت شنیدن آن کلام فراموش می‌شد و راحتی در باطن خود می‌یافتند لیکن این دولت هم ایشان را حاصل نخواهد شد گاهی حتی که ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ «روز قیامت.» که روز دربار عام است و همکلامی در آن روز چندان مزیتی و شرفی ندارد زیرا که صالح و فاسق و وضیع و شریف حتی که بعضی کافران نیز کلام پاک را خواهند شنید مانند آنکه در روز دربار و وقت عدالت گناهکاران و تقصیرداران نیز سخنان پادشاهان را می‌شنوند و کاش ایشان از این دولت محروم مانند و عذاب آتش فی‌الجمله وبال گناه ایشان را پاک گرداند و آتش غضب الهی فرو شود و بعد از چشانیدن عذاب ایشان را از لوث گناهان پاک سازد و لیکن این هم شدنی نیست.

﴿وَلَا يُزَكِّيهِمْ﴾ «و پاک نخواهد کرد ایشان را.» به عذاب تا بعد از پاک شدن قابل دخول بهشت گردند چنانچه گناهکاران با ایمان خواهند گشت زیرا که ایشان را اصلا قابلیت در گذر و عفو و تخفیف و راحت ندارند.

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾﴿١٧٤﴾ «و برای ایشان است عذابی درد دهنده.» از هر جهت و در هر وقت و چرا نباشد که ایشان خود سرمایه‌ی نجات خود را برباد دادند زیرا که ﴿أُولَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ «این گروه آن زیان کارانند که خریدند گمراهی را بعوض هدایت.»

و در مقدمات دین بهتر از هدایت چیزی نیست و بدتر از گمراهی چیزی نی و چنانچه گمراهی خود را در عوض هدایت خود اختیار کردند همچنان گمراهی خلق الله را نیز بر

هدایت آنها اختیار کردند که علم دین را از آنها پوشیده داشتند.

﴿وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ﴾ «و خریدند اسباب عذاب را در بدل اسباب مغفرت.»

و در آخرت مضرت را از عذاب چیزی نیست و نافع از مغفرت چیزی نی پس در هر دو معامله برای خود آتش را پسندیدند.

﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ «پس چه بسیار صابراند این مردم بر آتش.»

گویا آن را چیز محبوب و مرغوب دانسته به جان و مال خود خریداری آن می‌کنند و اگر کسی را بخاطر بگذرد که خریدن ایشان عذاب را بعوض مغفرت و صابر بودن ایشان بر آتش وقتی از این معامله شود که اسباب عذاب به یقین منجر بعذاب شوند و اسباب مغفرت به یقین منجر به مغفرت گردند و این معنی ثابت نیست چه محتمل است که اسباب عذاب را برای تخویف و تهدید سبب عذاب در شریعت بیان نموده باشند و فی‌الواقع چنین نباشد چنانچه پادشاهان بسیار است که برای تخویف و تهدید چیزی می‌گویند و وعده می‌کنند و مطابق آن بعمل می‌آرند و همچنین در جانب مغفرت محتمل است که برای ترغیب فرموده باشند گوئیم ﴿ذَٰلِكَ﴾ «این معنی.» که تحقق اسباب عذاب بمنزله‌ی تحقق عذاب است و همچنین تحقق اسباب مغفرت بمنزله‌ی تحقق مغفرت است ثابت و صحیح است بلکه مدلل است.

﴿بِأَنَّ ٱللَّهَ﴾ «بآنکه خدا.» مانند پادشاهان دیگر نیست که در کلام او نقصان کذب راه یابد باز او تعالی هم این معنی را زبانی کسی بیان نفرموده بلکه ﴿نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ «نازل فرموده است کتاب را.» مشتمل بر بیان اسباب عذاب و اسباب مغفرت، و پادشاهان اگر خلاف واقع می‌ترسانند در فرامین و مناشیر نمی‌نویسند باز نازل کردن کتاب هم بطریق مطائبه و مباسطت و فریب دادن نیست بلکه ﴿بِٱلْحَقِّ﴾ «به حکمت محض است.»

که هرگز مقام مبالغه و فریب دادن نیست پس مواعید الهی را هرگز بر مجرد تخویف و تهدید یا ترغیب و تطمیع حمل نباید نمود.

﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا﴾ «و بتحقیق کسانی که در دل خود خیالات مختلف می‌گذرانند.»

﴿فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾ «در حق کتاب الهی.» که آنچه در وی از تخویفات و تهدیدات و ترغیبات و تطمیعات است محض برای ترسانیدن و دلیر کردن است یا فی‌الواقع شدنی است.

﴿لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾۝١٧٦ «البته در مخالفتِ دور و درازاند.» با اراده‌ی الهی زیرا که او تعالی از نازل کردن کتاب، هدایت و تعلیم اراده فرموده است و اینها می‌گویند که او تعالی محض فریب می‌دهد و تجهیل می‌نماید چنانچه اطفال را فریب می‌دهند و تجهیل می‌کنند این است حال کسانی که در حق کتاب تردد و خیالات مختلف دارند.

اما کسانی که مواعید کتاب را بالیقین محض برای ترسانیدن و دلیر کردن می‌فهمند و جزم به این معنی می‌کنند و بر همین یقین بنا کرده در تحریف و کتمان او و رشوت گرفتن بر بیان احکام او جرات می‌نمایند پس نوبت آنها از حد مخالفت اراده‌ی الهی در گذشته به عداوت و مقابله رسیده است که بلاشبهه سبب درآمدن آتش است.

جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب:

سؤال اول آنکه: ذکر پوشیدن آیات الهی و بیان عقوبت آن سابق عنقریب در آیت: ﴿أُولَـٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ گذشته است دوباره آوردن همین مضمون در اینجا بحسب ظاهر تکرار محض می‌نماید؟

جوابش آنکه: مضمون هر دو آیت تفاوت دارد و تکرار نیست در آیت سابق فقط جزای پوشیدن آیات الهی مذکور شده و در این آیت جزای پوشیدن به غرض فاسد رشوت یا منفعت دنیوی، و لهذا وعیدی که در این آیت مذکور است سخت‌تر است از وعیدی که در آیت سابق مذکور شده.

آمدیم بر آنکه: در این آیت توبه کنندگان را از این فعل شنیع استثناء نفرموده‌اند، بنابر اکتفا بذکر آن در آیت سابقه.

سؤال دوم آنکه: لفظ ﴿فِي بُطُونِهِمْ﴾ در این مقام چه فائده دارد زیرا که خوردن نمی‌شود مگر در شکم، اهل عربیت از این سوال و جواب نوشته‌اند:

یکی آنکه: آوردن این لفظ برای دفع توهّم مجاز است زیرا که خوردن گاهی در غیر شکم نیز به طریق مجاز مستعمل می‌شود و می‌گویند که فلانی سردی خورده است و شلاق خورده است پس اگر این لفظ نمی‌بود محتمل می‌شد که از لفظ «یأکلون نارا» رسیدن آتش به پوست بدن ایشان، چنانچه حال همه دوزخیان است فهمیده شود و مراد آن است که

ایشان محض سوختن در آتش معذب نخواهند شد بلکه اخگرهای آتش را درونه‌ی شکم ایشان خواهند انداخت.

و دوم آنکه: در استعمال عرب «اکل فی بطنه» وقتی می‌گویند که شکم سیر خورده باشد در مقابله‌ی «اکل فی بعض بطنه» پس برآوردن این لفظ شکم، سیر خوردن ایشان آتش را فهمیده شد چنانچه مال حرام را نیز شکم سیر می‌خورند و بر قدر ضرورت از آن اکتفا ندارند.

سؤال سوم آنکه: تعجب از صبر ایشان بر آتش که از لفظ ﴿فَمَآ أَصۡبَرَهُمۡ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ فهمیده می‌شود موقوف بر وجود صبر ایشان است بر آتش حال آنکه ایشان را اصلا صبر نخواهد بود چنانچه از آیات دیگر معلوم می‌شود؟

جوابش آن است که: مراد صبر ایشان بر آتش بعد از دیدن آن آتش نیست بلکه قبل از دیدن آن جرائت و بی‌پروائی ایشان را در ارتکاب اسباب آتش بطریق تهکم تشبیه به صبر داده‌اند.

سؤال چهارم آنکه: ﴿إِنَّ﴾ مکسوره در ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ با مدخول خود جمله است و ﴿أَنَّ﴾ مفتوحه در ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ با مدخول خود مفرد، عطف جمله بر مفرد چه قسم صحیح شود؟

جوابش آنکه: حرف «واو» در ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ حرف عطف نیست بلکه برای حال است پس اشکالی لازم نمی‌آید و بعضی مفسرین ﴿إِنَّ﴾ مکسوره را در اینجا به معنی ﴿أَنَّ﴾مفتوحه داشته‌اند و کسره‌ی او را به جهت دخول لام پنداشته لیکن تکلّف بودن این وجه ظاهر است.

و اگر علمای اهل کتاب که حق پوشی می‌کنند و رشوت می‌خورند بگویند که ما را شما چرا خریدار گمراهی و عذاب، و فروشنده‌ی هدایت و مغفرت قرار داده‌اید حال آنکه اسباب با چیزهای بسیار از آثار هدایت و اسباب مغفرت برای خود حاصل کرده‌ایم و می‌کنیم لا اقل این قدر خود می‌بینند که ما در اوقات نماز متوجه بخدا می‌شویم و این قدر هم در مغفرت و هدایت کافی است گوئیم این همه غلط است زیرا که ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ﴾ «نیست نیکی.» که اثر هدایت و سبب مغفرت تواند شد.

﴿أَن تُوَلُّوا﴾ «آنکه بگردانید.» وقت نماز ﴿وُجُوهَكُمْ﴾ «روهای خود را.» بی‌آنکه دلها را به عقاید درست پاک کنید و از لوث بخل و حب مال و بد عهدی و جزع و فزع تطهیر نمائید زیرا که نهایت این روگردانیدن آن است که توجه شما واقع می‌شود ﴿قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ﴾ «جانب مشرق.» اگر قبله‌ی شما از مکانی که در او نماز می‌خوانید به سمت مشرق باشد ﴿وَٱلْمَغْرِبِ﴾ «و جانب مغرب.» اگر قبله‌ی شما از مکانی که در او نماز می‌خوانید بسمت مغرب باشد و از توجه به مشرق و مغرب هیچ نیکی حاصل نمی‌شود چه این کار مشرکان و آفتاب پرستان نیز می‌کنند اگر شما حقیقت روی خود را به قبله می‌گردانید دل خود را نیز بسوی صاحب قبله می‌گردانیدید چون این نکردید معلوم شد که آن هم مقصود شما نبود و چون حال مشرق و مغرب را که هر دو جهت مشهوراند و نزد جماعه‌ی کثیر از مشرکان و آفتاب پرستان، معظّم و قبله عبادت‌اند چنین است که روگردانیدن به آنها اصلا خوبی و نیکی ندارند پس حال جنوب و شمال و دیگر جهات مابین از این بدتر خواهد بود.

﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ﴾ «ولیکن نیکی.» که اثر هدایت و سبب مغفرت است روگردانیدن ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ «کسی است که ایمان آورد بخدا.»

و ایمان بخدا حاصل نمی‌شود مگر چون او تعالی را موجود و یگانه و دانای نهان و آشکارا و قادر بر هر چیز و زنده و مختار که مجبور کسی نباشد و پاک از حاجات و مغلوب محبت کسی نه و بی‌زن و بی‌فرزند و شنوا و بینا و راست وعده در ثواب و عذاب و حکیم مطلق در احکام و قادر بر نسخ شرائع و ادیان و بر فرستادن رسولان از هر قبیله و هر قوم که خواهد بر نازل کردن کتابها به هر لغت که خواهد اعتقاد کنید و شما این اعتقاد ندارید!

﴿وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ «و نیز ایمان آورد به روز آخرت.» بوضعی که احوال آن روز از کتب الهی و از زبان پیغمبران او معلوم شده بی‌اعتماد بر شفاعت اسلاف خود و بی‌آنکه فرقه‌ی خود را از راه شرافت نسب و حسب قابل عذاب ندانند یا عذاب خود را از عذاب دیگران کمتر و روزی چند انگارند یا دارالثواب را محض برای خود و برای فرقه‌ی خود خاص پندارند.

﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ «و نیز ایمان آورد بفرشتگان.» که بندگان فرمان بردار خدااند و بی‌مرضی او هیچ نمی‌کنند و آنها را دشمن نباید داشت که محبوبان خدااند و مطیعان او و همچنین در حق آنها افراط و غلو نیز نباید کرد چنانچه اهل هنود و اهل جاهلیت می‌کردند و می‌گفتند

که اینها بالاستقلال تدبیر عالم می‌کنند و بمنزله‌ی دختران خدااند. ﴿وَٱلْكِتَٰبِ﴾ «و نیز ایمان آورد به کتاب الهی.»

هر کتاب که باشد بر خود نازل شده یا بر غیر خود و به لغت خود یا غیر لغت خود و موافق احکام شریعت خود یا ناسخ آن و این ایمان حاصل نمی‌شود مگر چون آن کتاب را از تحریف تبدیل لفظی و معنوی و تاویلات فاسده و توجیهات باطله برای سخن پروری خود یا برای اغراض دنیوی و طمع مال و جاه و تقرب سلاطین و امرا محفوظ دارد و مرتبه‌ی آن را از آن بلند داند که بعوض چیزی آن را مهان و مبتذل سازد.

﴿وَٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ «و نیز ایمان آورد به همه انبیاء علیهم السلام.»

از حضرت آدم علیه السلام گرفته تا زمان خود بی‌تفریق و بی‌تعصب، و شما بعضی انبیاء علیهم السلام را کُشتید مثل حضرت شعیا و حضرت زکریا و حضرت یحیی و حضرت عیسی علیهم السلام را به زعم خود و بعضی را تکذیب و انکار کردید و در پی کشتن افتادید و سحر کردید و زهر دادید و به جنگ برخاستید مثل پیغمبر آخر زمان که خاتم المرسلین و افضل انبیاء علیهم السلام است پس هر که به این نوع ایمان آورد و به این چیزها گرویده اعتقاد خود را درست کرده دل خود را از لوث جهل مرکب و فساد معرفت پاک ساخت، زیرا که آدمی را مبدئی است که ذات پاک خداوندی است و معادی است که روز آخرت است چون ایمان به خدا آورد و به روز آخرت تصدیق کرد با مبداء و معاد خود ربطی از معرفت پیدا کرد اما او را در دانستن مرضیات خاوند خود که در روز آخرت به کارش بیاید و نامرضیات او تعالی که در آن روز مضر و مهلک شوند از دانستن و به گرویدن پیغمبران تا از زبان ایشان مرضیات و نامرضیات خاوند خود را شناسد لابد است و اگر پیغمبران موجود نباشند به کتابهای الهی که همراه پیغمبران نازل شده رجوع آرند و از این جا حل عقیده‌ی خود نمایند و چون کارخانه پیغمبری و نزول کتاب مربوط به فرشتگان است ایمان به فرشتگان مقدم بر ایمان به کتاب و پیغمبران است و چون پیغمبران را نیز اصالة احکام الهی بواسطه‌ی کتاب معلوم می‌شود ایمان به کتاب مقدم بر ایمان پیغمبران علیهم السلام هم گردید پس چون مکلّف این همه چیزها را به دل و جان قبول کرد هر چه از تصدیق دلی بر ذمه‌ی او بود ادا کرد اما حالا او را شاهدی بر این تصدیق خود باید گذرانید زیرا که تصدیق کار دل است بر هر کس ظاهر نمی‌شود و عمده‌ی

چیزی که شاهد براین تصدیق می‌تواند شد دادن مال است که در ته دل جا دارد بدون کمال گرویدگی ممکن نیست که کسی برای کسی مال بدهد گو تعظیم و سلام و ذکر و ثنا به نفاق می‌تواند کرد پس صاحب ایمان درست کسی است که این کار هم کرد.

﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ﴾ «و داد مال را.» لیکن نه در آن وقت که از آن مال بی‌پروا و مستغنی شده باشد که دادن آن وقت دلیل گرویدگی نیست بلکه ﴿عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ «با وجود دوستی آن مال.» که خود هم به آن محتاج است و امید زندگی دارد و صحیح البدن است و می‌ترسد که اگر این مال را بدهم محتاج و فقیر شوم باز آن مال را هم به کسی ندهد که از او توقع منفعتی دارد بلکه محض برای رضامندی خدا آن را صرف کنند و بدهد.

﴿ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ «صاحبان قرابت را.» تا هم خیرات باشد و هم صله‌ی رحم و هم دور از طلب عوض زیرا که اهل قرابت را همین عادت است که هرگز داده‌ی قرابت خود را در شمار نمی‌آرند بلکه هر قدر ایشان را داده شود باب شکایت زیاده‌تر مفتوح می‌سازند و نیز مردم دیگر هم این دادن را بخاطر نمی‌آرند و شخص را به آن مدح نمی‌کنند و صاحب خیرات نمی‌دانند پس هیچ وجه عوضی در دادن این گروه مخطور خاطر دهنده نمی‌تواند شد و علی‌الخصوص که صاحب قرابت بد سلوک و جفا کار باشد.

و لهذا در حدیث شریف که بیهقی و دیگر محدثین آن را روایت کرده‌اند وارد است که: «بهترین صدقه آن است که صاحب قرابت خود را دهی که کاشح باشد یعنی رو گردان.»[1]

و نیز بیهقی آورده است که مردم از آن حضرت ﷺ پرسیدند: (يَا رَسُولَ الله مَا ﴿آتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾) چه معنی دارد زیرا که هر کس مال را دوست می‌دارد فرمودند که معنیش آن است که مال را در وقتی دهی که در دل تو خیال عمر دراز و خوف فقر در دادنش خطور کند و درنگ نکنی تا آنکه روح تو در حلقوم برسد در آن وقت بگوئی که فلان را اینقدر بدهند و فلان را این قدر حال آنکه آن وقت مال تو نیست مال دیگری شد.[2]

---

۱ - أخرجه أحمد (۳/ ۴۰۲، رقم ۱۵۳۵۵) بإسناد حسن كما قال المنذری (۲/ ۱۷)، والهيثمی (۳/ ۱۱۶)، وأخرجه الدارمی (۱/ ۴۸۷، رقم ۱۶۷۹)، والطبرانی (۳/ ۲۰۲، رقم ۳۱۲۶). وأخرجه أيضا: أبونعيم فی ذكر أخبار أصبهان (۲/ ۱۳). هناد (۲/ ۴۹۴، رقم ۱۰۱۶).

۲ - شعب الإيمان (۵ / ۱۳۵ رقم ۳۱۹۶).

و در ترمذی و دیگر صحاح موجود است که: «خیرات به فقیر دادن یک خیرات است و اهل قرابت خود را دادن دو چیزاست هم خیرات و هم ادای حق قرابت.»[۱]

و محتمل است که ضمیر ﴿حُبِّهِۦ﴾ راجع بسوی خدا باشد یعنی مال را محض بر دوستی خدا بدهد[۲] نه برادای واجبی برذمه‌ی خود مثل زکوة و کفارت مثلا زائد از قدر زکوة بدهد یا از آن مال بدهد که زکوة در وی واجب نمی‌شود بسبب قصور از حد نصاب یا آنکه جنس نامی نیست مثلا پارچه پوشاک و حویلی دوکان، و در این صورت مغایرت این دادن مال یا دادن زکوة که آینده مذکور است پُر ظاهر می‌شود.

و بعضی گفته‌اند که: این ضمیر راجع به دادن مال است که از لفظ ﴿وَءَاتَى ٱلۡمَالَ﴾ فهمیده می‌شود یعنی دادن مال را مکروه و شاق ندانست بلکه مرغوب و محبوب دانست و بخوش دلی داد و بهر تقدیر دادن اهل قرابت مقدم است.[۳]

و لهذا فقها نوشته‌اند که زکوة مال را از شهری به شهری فرستادن خوب نیست بلکه زکوة مال هر شهر را به محتاجان همان شهر باید داد مگر آنکه زکوة دهنده را اقارب در شهر دیگر باشند پس آنها را مقدم کند و زکوة مال خود را به آن شهر فرستد و استحقاق اقارب را از این جا توان فهمید که مرتبه‌ی وراثت مال هم ایشان را است علی حسب مراتب‌القرب و در صورت عدم وراثت وصیت برای اینها فرض بود در ابتدای اسلام و هنوز هم در ثلث مال مستحب است.

آمدیم برآنکه: فقر و احتیاج هم در اقارب شرط است برای حصول ثواب یا نه؟ ظاهر اطلاق آیت براین دلالت می‌کند که دادن مال اقارب را عموماً از قبیل بِرّ و نیکی است اما چون در یتیمان فقر و احتیاج شرط است از اینجا پی‌برده می‌شود که در اقارب هم شرط

---

۱ - أخرجه ابن أبی شیبة (۲/۴۱۳، رقم ۱۰۵۴۱) ، وأحمد (۴/۱۸، رقم ۱۶۲۷۸) ، والدارمی (۱/۴۸۸، رقم ۱۶۸۱) ، والترمذی (۳/۴۶، رقم ۶۵۸) ، وقال: حسن. والنسائی (۵/۹۲، رقم ۲۵۸۲) ، وابن ماجه (۱/۵۹۱، رقم ۱۸۴۴) ، وابن خزیمة (۴/۷۷، رقم ۲۳۸۵) ، وابن حبان (۸/۱۳۲، رقم ۳۳۴۴) ، والطبرانی (۶/۲۷۴، رقم ۶۲۰۴) ، والحاکم (۱/۵۶۴، رقم ۱۴۷۶) ، والبیهقی (۴/۱۷۴، رقم ۷۵۲۴) . وأخرجه أیضًا: ابن أبی عاصم فی الآحاد والمثانی (۲/۳۶۳، رقم ۱۱۳۶).

۲ - قیل: الضمیر عائدة عائدة علی الله عزّوجلّ أي حبّ الله سبحانه. ینظر: «التفسیر الثعلبي» (۲ / ۵۱) و«التفسیر البغوي» (۱ / ۱۸۷).

۳ - ینظر: «تفسیر الطبري» (۲ / ۹۵، ۹۶)، و«تفسیر ابن أبي حاتم» (۱/ ۲۸۸)، «المحرر الوجیز» (۲ / ۸۰)، «البحر المحیط» (۲ / ۵)، وقال: لأنه أقرب مذکور، ومن قواعد النحویین أن الضمیر لا یعود علی غیر الأقرب إلا بدلیل.

باشد و در لفظ بنابر ظهور قرینه مذکور نفرموده باشد.

و تحقیق آن است که در اقارب برای حصول اصل ثواب بِرّ و نیکی فقر و احتیاج شرط نیست که صله‌ی رحم می‌شود و اگرچه خیرات نباشد و صله‌ی رحم هم در ثواب کم از صدقه نیست آری صدقه و خیرات وقتی می‌شود که محتاج هم باشند و لهذا زکوة را و دیگر صدقات و کفارات را بدون فقر و احتیاج به اقارب نتوان داد.

﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ «و بدهد آن مال را به یتیمان.» که بی‌پدران صغیر السن باشند خواه مردان و خواه زنان زیرا که به سبب صغرسن و خورد سالی تلاش و کسب نمی‌توانند کرد و بسبب بی‌پدری کسی خبرگیر آنها نیست پس ایشان را با جمیع بنی‌نوع خود قرابت حکمی بهم رسیده است گویا جمیع مال داران را حق تعالی پدران آنها مقرر فرموده و به همین جهت و به جهت شدت احتیاج اینها متصل ذوی‌القربی مذکور شده‌اند.

﴿وَٱلْمَسَـٰكِينَ﴾ «و بی‌مایگان.» که دخل آنها کمتر از خرج است گو کسبی می‌کنند و راس‌المالی دارند و مراد اینجا از این فرقه همان اشخاص‌اند که سؤال و اظهار حاجت نمی‌نمایند و به قناعت و صبر و سکون می‌گذرانند.

به دلیل حدیث صحیح که در صحاح وارد است: (لَيْسَ الْمِسْكِينُ الَّذِي يَطُوفُ عَلَى النَّاسِ تَـرُدُّهُ اللُّقْمَةُ وَاللُّقْمَتَانِ، وَالتَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ، وَلَكِنِ الْمِسْكِينُ الَّذِي لاَ يَجِدُ غِنًى يُغْنِيهِ، وَلاَ يُفْطَنُ بِهِ، فَيُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ.)[1]

یعنی مسکین آن را نپندارید که بر دروازها می‌ایستد و یک لقمه و دو لقمه از هر خانه وصول کرده می‌برد بلکه مسکین آن است که بقدر کفاف حاجت خود مال نمی‌یابد و کسی از حال او خبر ندارد تا به او خیرات برسد.

و به دلیل آنکه در این آیت سؤال کنندگان را جداگانه مذکور فرموده‌اند پس مساکین ورای آنها باشند.

﴿وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ «و بدهد آن مال را به مسافر راه گذر.»

---

۱ - أخرجه مالك (۹۲۳/۲، رقم ۱۶۴۵) ، وأحمد (۳۹۵/۲، رقم ۹۱۲۹) ، والبخاری (۵۳۸/۲، رقم ۱۴۰۹) ، ومسلم (۷۱۹/۲، رقم ۱۰۳۹) وأبوداود (۱۱۸/۲، رقم ۱۶۳۱) ، والنسائی (۸۵/۵، رقم ۲۵۷۲) ، وابن حبان (۱۳۹/۸، رقم ۳۳۵۲) . حديث ابن مسعود: أخرجه أحمد (۴۴۶/۱، رقم ۴۲۶۰) ، وأبونعيم فی الحلية (۱۰۸/۷) .

که خرج ندارد یا سواری و سایه ندارد گو در وطن خود مالدار باشد خصوصا چون مهمان شود که گویا سؤال به زبان حال می‌نماید و لهذا ابن عباس ﷺ نظر به این خصوصیت ابن سبیل را به مهمان تفسیر فرموده‌اند، چنانچه ابن ابی‌حاتم از ایشان روایت کرده می گفتند: (ابْنُ السَّبِيلِ هُوَ: الضَّيْفُ الَّذِي يَنْزِلُ بِالْمُسْلِمِينَ.)[1]

﴿وَٱلسَّآئِلِينَ﴾ «و بدهد آن مال را به سؤال کنندگان.»

خواه مسلمان باشد خواه کافر اگرچه حقیقت احتیاج ایشان معلوم نمی‌شود اما چون ذلت سوال و عار گدائی بر خود گوارا کردند صریح دلیل حاجت ایشان شد که آدمی بی‌ضرورت این ذلت و عار را گوارا نمی‌کند.

و لهذا در مسند امام احمد و ابوداود واقع است روایت حضرت امام حسین ﷺ که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند: (للسَّائِل حق وَإِن جَاءَ على فرس مطوّق بِالْفِضَّةِ.)[2]

یعنی سائل را حقی است اگرچه سوار شده براسپ بیاید و اسپ او را هیکلی از نقره هم باشد.

و در ترمذی به روایت أُمِّ بُجَيْد که از بیعت کنندگان آن حضرت ﷺ بود روایت آورده که او گفت یا رسول الله ﷺ سائل بر دروازه من می‌آید و نزد من چیزی که قابل دادن او باشد موجود نمی‌شود فرمودند که هرچه موجود باشد بده و او را خالی مگردان اگه چه سُم سوخته‌ی بز و گوسفند باشد.[3] و ابونعیم از ابن عمر مرفوعاً آورده که: «سائلی که بر دروازه بیاید هدیه‌ی

---

۱ - تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (۱ / ۳۸۹ رقم ۱۵۴۹).

۲ - أخرجه ابن خزيمة (۲۴۶۸) من طريق وكيع وعبد الرحمن وأخرجه ابن أبي شيبة ۳ / ۱۱۳، وأبويعلي (۶۷۸۴)، وأبونعيم ۸ /۳۷۹، وابن عبد البرفي «التمهيد» ۵ / ۲۹۶ من طريق، وكيع، به. أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» ۸ / ۴۱۶ معلقاً، وأبو داود (۱۶۶۵)، والطبراني (۲۸۹۳)، والبيهقي ۷ / ۲۳ من طريق محمد بن كثير، وحميد بن زنجويه في «الأموال» (۲۰۸۸) عن محمد بن يوسف، كلاهما عن سفيان، به. وأخرجه أبو داود (۱۶۶۶)، والبيهقي ۷ / ۲۳، والقضاعي في «مسند الشهاب» (۲۸۵) من طريق زهيربن معاوية، وأخرج مالك في «الموطأ» ۲ / ۹۹۶ عن زيد بن أسلم. راجع تحقيق شعيب الأرنؤوط علي مسند احمد. (۳ / ۲۵۴ رقم۱۷۳۰) واللفظ من الدر المنثور (۱ / ۴۱۷).

۳ - أخرجه أبو داود (۲ / ۱۲۶، رقم ۱۶۶۷)، والترمذى (۳ / ۵۲، رقم ۶۶۵) وقال: حسن صحيح. والنسائى (۵ / ۸۶، رقم ۲۵۷۴)، وابن حبان (۸ / ۱۶۶، رقم ۳۳۷۳)، والحاكم (۱ / ۵۷۸، رقم ۱۵۲۴) وقال: صحيح الإسناد. والبيهقى (۴ / ۱۷۷، رقم ۷۵۳۹). وأخرجه أيضًا: أحمد (۶ / ۳۸۲، رقم ۲۷۱۹۲)، والطبرانى (۲۴ / ۲۲۱، رقم ۵۶۰).

خدا است برای مرد با ایمان.»[۱]

﴿وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ «و بدهد آن مال را در خلاص کردن گردنها.»

خواه بندیان و اسیران که مسلمان باشند در دست کافران و این کس مالی را داده آنها را از بند کافران خلاص کند و خواه مقروضان باشند که در دست قرض خواهان خود مقید شده‌اند و این کس ادای قرض آنها نماید و هرچند این مردم در خوردن و پوشیدن محتاج نیستند لیکن در خلاص شدن از قید مخلوقات محتاج به مال‌اند.

یک اشکال قوی:

و در اینجا علمای عربیت را اشکالی است قوی حاصلش آنکه ﴿فِي ٱلرِّقَابِ﴾ ظرف است و سابق ﴿ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ با معطوفات خود مفعول‌به بود عطف ظرف بر مفعول‌به با وجود اختلاف جهت عمل چگونه درست شود؟

و جواب این اشکال به دو طریق داده‌اند:

اول آنکه: این عطف، محمول بر حذف فعل است به تقدیر «واتی المال فی الرقاب» پس عطف جمله بر جمله است نه عطف ظرف بر مفعول‌به، همین طریق را صاحب کشاف در آیت ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ﴾ اختیار فرموده «ونصرکم یوم حنین» تقدیر کرده و از باب عطف جمله گردانیده تا عطف ظرف زمان بر ظرف مکان لازم نیاید.

و دوم آنکه: این ظرف معطوف است بر ظرفی دیگر محذوف که متعلق ﴿وَٱلسَّآئِلِينَ﴾ است یعنی (**والسائلین فی حوائجهم وفی فک الرقاب**) و سؤال عام است از آنکه به زبان قال باشد یا به زبان حال.[۲]

و تحقیق این مقام آن است که مدار صحت عطف بر معنی است نه بر صورت لفظ و در اینجا بحسب معنی اختلاف جهت نیست زیرا که رقاب و ما سبق هر دو مصارف مال‌اند و معطی‌له، نه زمان و مکان. دادن مال گو بحسب ظاهر این مدخول می‌باشد و آنها نباشند.

۱- أخرجه الدیلمی (۴/ ۳۲۴، رقم ۶۹۴۴). وأخرجه أیضًا: القضاعی (۱/ ۱۲۰، رقم ۱۴۹). تاریخ أصبهان = أخبار أصبهان لابو نعیم (۲ / ۱۰۰) الکشف والبیان عن تفسیر القرآن (۲ / ۵۲) الدر المنثور (۱ / ۴۱۶) الفتح الکبیر في ضم الزیادة إلی الجامع الصغیر (۳ / ۲۷۵ رقم ۱۳۰۴۵) البحر المدید في تفسیر القرآن المجید (۱ / ۲۰۶).

۲ -التفسیر الکبیر (۱۶ / ۸۶).

و نکته در تغییر اسلوب آن است که در این مصرف، دادن به اسیران و قرضداران معمول نیست بلکه مال را به کسانی که اسیر کرده برده‌اند یا قرض خود می‌خواهند باید داد تا اینها خلاص شوند به خلاف مصارف ماسبق که مال را بخود آنها باید داد.

این است شواهد ایمان حقیقی از روی بذل مال و ادای حقوق خلق که عندالله مقدم بر ادای حقوق الله‌اند باز می‌باید که حقوق الله را نیز کما ینبغی ادا نمایند.

﴿وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ «درست استاده کند نماز را.» بر وجه کمال، زیرا که نماز عبادتی است شاغل جمیع اعضاء و اجزای آدمی را از باطن تا ظاهر، و چون او را راست کرد ادای حق الهی از هر عضو متحقق گشت پس از ادای حق بدنی که هر روز پنج وقت بر ذمه‌ی او واجب بود فارغ گشت.

﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ «و بدهد زکوة را.» که حق الهی بر ذمه مال است تا از ادائی این حق نیز فارغ گردد گو حوایج خلق را به دادن مال در مصارف شش‌گانه‌ی مذکوره کفایت کرده بود و در زکوة نام قدری معین است از مالی که بر آن سال کامل گذشته باشد بشرطی که آن مال بحد نصاب رسد و حد نصاب پنجاه و دو و نیم توله است از نقره و هفت و نیم توله از زرّ و متاع سوداگری را از هر جنس که باشد به قیمت نصاب زرّ یا نقره مشخص کرده زکوة باید داد و قدر واجب در زکوة این چهلم حصه است اما مواشی و زراعت که در زمین خراج نباشد پس در او تفصیل طویل است که در کتاب‌های فقه مسطور است و چون دادن زکوة را سوای دادن مال با اقارب و یتیمان و فقیران و مسافران و سائلان و بندیان شمردند معلوم شد که آن دادن غیر از دادن زکوة است بعضی از آن واجب یا فرض است مثل خبرگیری اقاربی که محرمیت دارند و محتاج‌اند و مثل خبرگیری مسافر مضطر و صدقة الفطر و نذور و کفارات و قربانی و بعضی از آن مروت و مندوب.

و لهذا مطالبه آن دادن از آن کس هم می‌شود که زکوة بر او واجب نیست یا واجب است و ادا کرده است. و همین است معنی حدیثی که در ترمذی و ابن ماجه از فاطمه بنت قیس رضی الله عنها روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ فرمودند که در مال سوای زکوة نیز حقی است و این آیت تلاوت کردند.[1]

---

۱ -أخرجه ابن ماجه «۱/۵۷۰»، کتاب الزكاة: باب ما أدی زكاته ليس بكنز، حديث «۱۷۸۹»، والطبراني في «الكبير»

و بخاری در تاریخ خود به روایت ابوهریره ﷺ آورده که آن حضرت ﷺ را پرسیدند که بعد از دادن زکوة حقی بر مال واجب می‌نماید؟ فرمودند: آری! و این آیت را تلاوت کردند که: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ الاخر.[1]

و آنچه از حضرت مرتضی علی کرم الله وجه مروی است که: «ان الزکوة نسخت کل حق فی المال ولیس فی المال حق سوی الزکوة»[2] پس مراد آن است که حق مقدر خدا سوای زکوة چیزی نیست و این حقوق مذکوره اول مقدر نیستند باز حقوق خلق‌اند نه حقوق خدا.

و تا حال تکلیفاتی که مذکور شد از آن قبیل بود که حق تعالی آنها را بر مردم خواه برای خود، خواه برای خلق خود لازم فرموده است بی‌التزام ایشان، اما نظر به آنچه بر ذمه‌ی از التزام خود لازم می‌شود پس نیکوکار ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ﴾ «و وفا کنندگانند بعهد خود.»

آن عهد را با خدا بربندند و نذری بر خود مقرر نمایند یا سوگندی بنام او بر کاری نیک بخورند و خواه با خلق عهدی بربندند یا امانت کسی را بگیرند یا با کسی وعده‌ی نیک کنند که در همه این صورتها وفا واجب است اما نیّت وفا می‌باید که در دل مصمم باشد.

﴿إِذَا عَـٰهَدُوا۟﴾ «وقتی که بسته بودند.»

پس اگر در آن وقت نیت وفا نبود و مِنْ بَعد به سبب خوف ملامت مردم یا طمع منفعتی وفا کرد این وفا معتبر نیست که (إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ) و همچنین اگر در وقت عهد بستن نیت وفا مصمم بود لیکن مِنْ بَعد به سبب ناچاری و بی‌مقدوری یا بخوف ظالمی وفا نتوانست کرد معذور است و در بی‌وفایان محسوب نمی‌شود.

«۴۰۴/۲۲»، رقم «۹۷۹». وأخرجه الترمذي ۳۰/۴۸» في الزكاة، باب ما جاء في أن المال حقاً سوى الزكاة «۶۵۹/۶۶۰»، والطبراني «۵۷/۲»، والدارمي «۳۵۸/۱» في الزكاة باب ما يجبي في مال سوى الزكاة، والدارقطني «۱۲۵/۲» في الزكاة، باب تعجيل الصدقة قبل الحول رقم «۱۲/۱۱»، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» «۲۷/۲»، والبيهقي «۸۴/۴» في الزكاة، باب الدليل على أن من أدى فرض الله في الزكاة فليس عليه أكثر منه إلا أن يتطوع ... من طري شريك عن أبي حمزة الشعبي عن فاطمة بنت قيس بنحوه.

۱ - أخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (۳/ ۸۹، ۹۰).

۲ - أخرجه الدارقطنی (۲۸۱/۴) ، وابن عدی (۳۸۶/۶، ترجمة ۱۸۷۳ مسیب بن شریک أبوسعید التمیمی) ، والبیهقی (۲۶۲/۹، رقم ۱۸۷۹۹) . أخرجه الجصاص في أحكام القرآن (۱/ ۱۶۳).

شمولیت وفای بر عهد

و وفـا بـه عهـد هر چند بـه ظاهر یـک کار از کارهای نیکـوکاری می‌نماید امـا در حقیقت شامل جمیع معاملات است که بنده را با خدا یا با خلق اتفاق می‌افتد مثلا پیری و مریدی و شـاگردی و اسـتاذی و امت بودن و پیغمبربودن همه متضمن عهد الهی از جانبین است کـه لـوازم ایـن علاقه را کما هوحقهـا ادا نمایند و همچنین دخول در دین اسـلام و شروع در طاعتی گویا بسـتن عهد اسـت بر اتمام مواجب[1] آن و لهذا کسـانی که به آن حضرت ﷺ در آن زمان بیعت می‌کردند گاهی برقبول حکم در عسـرو یسـرو خوشـی و ناخوشـی و گاهی بر آنکـه کلمـه حق بگویند هر جا که باشـند و از هیچ کـس در مقدمه‌ی دین نترسـند و تقیه و پـاس ننماینـد و گاهی برآنکه از هیچ مخلوق سـؤال نکننـد. این چیزها برذمه‌ی آنها زیاده‌تر لازم می‌گشـت حتـی کـه بعضـی از اصحاب صفـه که برتـرک دنیا و جمع مـال بیعت کرده بودند و در وقت مُردن یک دو اشرفی از کیسه آنها برآمد، مورد وعید شدید شدند.

و نکاح و وکالت و شرکت و مضاربت و اکثر معاملات راجع به وفای عهداند و بدون این خصلت محموده ادای حق هیچ معامله؛ بروجه مشروع نمی‌تواند شـد و لهذا این خصلت را تغییر اسلوب فرموده و از فعل به اسم آورده بیان فرمودند.

و ایـن همـه خصلتهـا که مذکور شـدند از باب بِرّو نیکی پاره‌ی به شـما نشـان داده‌ایم بر وجه عموم بیان فرموده ﴿وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾ «و یاد کنید شما صابران را.» که در حق ایشان عنقریب در آیت ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ چه بشارت گذشته است و در کدام مرتبه نیکی‌اند خصوصاً چون صبر ایشان مستوعب و مستوفی جمیع سختی‌ها گردد، پس صبرکنید ﴿فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ﴾ «در شـدت فقر.» نه مانند شـما که از خوردن رشوتها با وجود آنکه چندان احتیاج ندارید صبر نمی‌توانید کرد.

﴿وَٱلضَّرَّآءِ﴾ «و در مرض و درد ورنج و پرهیز.» نه مانند شـما کـه از خوردن یـک طعام اگر چه لذیذ و نفیس بود به تنگ آمده گفتند: ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾

﴿وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ﴾ «و در وقت جنگ.» که هم قحط غله و آب و هم هجوم دشمنان و خوف آنها و هم محنت‌های بدنی و بی‌خوابی و زخم و تلف اعضا رو می‌نماید، نه مانند شـما که

---

۱ - مواجب: مقررات و احکام لازمه.

﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ﴾ گفتند و چون کسی در این سه حالت صبرپیشه گرفت توان دانست که صبر او کامل است زیرا که مصیبت‌ها که برآدمی می‌آیند و وقت امتحان صبر می‌رسد همگی سه قسم‌اند: اول: نقصان مال که آخرش شدت فقر است.

دوم: نقصان بدن که مقدمه‌ی آن درد و رنج و مرض و زخم و صدمات و نکبات‌اند.

سوم: هلاک جان که بیشتر هنگام خطور آن وقت جنگ است.

و این هر سه مصیبت در سختی و شدت به همین ترتیب ترقی دارند و نیز توان دانست که صبر این کس محض برای اطاعت حکم الهی است و الا افراد بشر بحسب جرأت‌های مختلفه که در طبائع خود دارند به بعضی از این مصیبت‌ها پروا نمی‌کنند، مثلا بعضی مردم در وقت جنگ اصلا بی جا نمی‌شوند و به اندک مرضی که رومی‌دهد حواس خود را در می‌بازند و بعضی دیگر در فقرکشی خیلی ثابت قدم می‌باشند و از نام جنگ تنبان[1] زرد می‌کنند و علی هذا القیاس و کسی که در جمیع این حالات ثابت قدم برآید نمی‌باشد الا مغلوب طاعت الهی.

بالجمله نیکوکاری عبارت از جامع شدن این اوصاف است اگریکی از این اوصاف هم فوت شود نام نیکوکاری راست نمی‌آید پس اهل کتاب که جمیع این اوصاف را فوت کرده باشند حتی که در ایمان به خدا آنقدر قصور کردند که عزیر و مسیح را پسران خدا قرار دادند و یهودیان ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌ﴾ گفتند و نصاری بحلول و اتحاد رفتند و در ایمان به معاد نیز همین قسم واهیات را معتقد شدند گاهی گفتند که: ﴿لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾ و گاهی گفتند که: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ و در ایمان به فرشتگان را که حضرت جبرئیل‌اند دشمن خود قرار دادند و عصمت ملائکه را از سر منکر شدند و در ایمان به کتاب طرفه تفریق و تبعیض نمودند پاره‌ی را معتقد شدند و به پاره‌ی دیگر کفر ورزیدند و همچنین ایمان به انبیاء نیز تا آنکه جماعه‌ی کثیر را از انبیاء قتل کردن و دادن مال خود چه امکان که بدان دین را فروختند و آیات الهی و احکام او را بعوض متاع قلیل دنیا از دست دادند و نقض عهود خود عادت مستمره‌ی ایشان است چنانچه در سیپاره‌ی

---

۱ - شلوار، پای جامه.

اول گذشت و بی‌صبری ایشان نیز در عهد حضرت موسی ﷺ بار بار ظهور می‌کرد تا آنکه صریحا گفتند که ﴿لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ﴾ و بزدلی ایشان در جنگ عمالقه به این حد انجامید که ﴿فَٱذۡهَبۡ أَنتَ وَرَبُّكَ﴾ گفتند پس ایشان را که هیچ یک از این اوصاف ندارند دعوی نیکوکاری چه قسم راست آید.

آری نیکوکاران همان اشخاص‌اند که جمیع این اوصاف را جامع‌اند وجهش ظاهر است زیرا که نیکوکاری یا در اعتقاد است یا در اعمال و اخلاق ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ﴾ «جامعان این اوصاف.» ﴿ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ﴾ «آن گروه‌اند که راست باز آمدند در اعتقادات.» ﴿وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ ﴿١٧٧﴾ «و آن گروه ایشان‌اند متقیان.»

در اخلاق و اعمال پس در اعتقاد و اخلاق و اعمال هیچ وجه خلل ندارند و نیکوکاری ایشان در ظاهر و باطن کمال یافت.

یک سؤال و جواب آن

آمدیم بر آنکه وصف ﴿ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ را منصوب چرا آوردند حال آنکه صفات سابقه همه مرفوع بودند و عطف این صفت بر آن صفات تقاضا می‌کند که این هم مرفوع باشد؟

اهل عربیت گفته‌اند که این را نصب علی المدح والاختصاص می‌گویند چون صفتی را از جمله‌ی صفات چند به مزید شرافت و عظمت می خواهند که ممتاز کنند برای اشعار به امتیاز معنوی در اعراب امتیاز می‌دهند و صبر در شدائد و معرکهای جنگ صفتی است عمده؛ این صفت را از ما سبق امتیاز دادن ضرور بود بنابراین اعراب او را از اعراب ماسبق تغییر کرده از رفع بنصب آوردند. گویا چنین می فرمایند که ما خاص می‌کنیم صابران را به مدح عظیم و کمال نیکی.

و ابوعلی فارسی گفته است که چون خواهی که صفت‌های بسیار را در مقام مدح یا هجو مذکور کنی، پس مقتضای بلاغت آن است که اعراب آن صفات را مختلف آری و هر همه را بر موصوف خود یکسان جاری نکنی زیرا که مقام مدح و هجو محل اطناب و مبالغه است و چون اعراب صفات مختلف گشت در معنی اطناب حاصل شد زیرا که کلام در صورت اختلاف اعراب چنین می‌نماید که گویا چند نوع کلام است و اگر اعراب مختلف نشود مجموع یک جمله می‌گردد.

و بعضی محققین از علمای عربیت در وجه آنکه اختلاف حرکت چرا مفید مبالغه در مدح و هجو می‌گردد گفته که اصل مدح و هجو از کلام سامع است زیرا که چون شخص غیر خود را خبر می‌دهد که فلانی چنین کرد سامع غالبا بشنیدن نام او، یا مدح و ثنای او می‌کند و می‌گوید که چه خوب شخص را ذکر کردی یا او چه عاقل است و چه قابل است یا هجو و ذم او می‌کند به همین طریق پس در وقت مدح و هجو متکلم می خواهد که خود را سامع قرار داده به همان اسلوب سخن گوید بنابران، اختلاف اعراب، دلیل مدح و ذم می‌شود.[1]

و در حدیث شریف به روایت ابن مردویه و عبد ابن حمید وارد شده که شخص پیش ابوذر ﷺ آمد و پرسید که ایمان چیست؟ ابوذر ﷺ این آیت تلاوت کردند و تا آخر رسانیدند، آن مرد گفت که این آیت جواب سوال من نشد! ابوذر گفتند که: شخصی پیش حضرت ﷺ آمده همین قسم سؤال کرد، آن حضرت ﷺ بروی این آیت را تلاوت فرمودند او هم راضی نشد چنانچه تو راضی نشدی آن حضرت ﷺ او را فرمودند نزدیک بیا چون نزدیک آمد ارشاد کردند که علامت ایمان این است که چون از تو نیکی سرزد شود در دل خود خوش شوی و امید از ثواب آن داری و چون از تو بدی صادر گردد محزون شوی و خوف و عقوبت آن ترا در دل بهم رسد.[2]

و ابن ابی‌شیبه از ابوهریره ﷺ آورده که هر که بر این آیت عمل کند ایمان او کامل شود فی‌الواقع بعد از تأمل درین آیت واضح می‌شود که هیچ چیز از تکلیفات شرعیه از مضمون این آیت خارج نیست.[3]

و حکیم ترمذی از ابوعامر اشعری ﷺ روایت کرده که من پرسیدم یا رسول الله کمال نیکی چیست؟ فرمودند که در خلوت آن کنی که در جلوت کنی.[4]

---

۱ - ینظر: «معاني القرآن» للفراء (۱/ ۱۰۶) والطبري في «تفسیره» (۲ / ۱۰۰). والرازي في «تفسیره» (۵ / ۲۱۹)، و«البحر المحیط» (۲ / ۷ - ۸). «الکتاب» لسیبویه (۲ / ۶۳ - ۶۵).

۲ - المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة للعسقلاني (۱۲ / ۴۲۸ رقم ۲۹۴۱) .

۳ -الکتاب المصنف في الأحادیث والآثار لإبن أبي شیبة (۷ / ۱۵۲ رقم ۳۴۹۰۵) الوسیط في تفسیر القرآن المجید للواحدي (۱ / ۲۶۳).

۴ -حدیث أبی عامر الأشعری: ذکره الحکیم (۲/۲۷۰) . أمالي الشجري (۲ / ۱۱۴) وأخرجه أیضًا: ابن قانع (۲/ ۱۱۹) .

و ابن عساکر از زید بن رفیع آورده که ایشان را کسی از حال خوارج پرسید که در تکفیر ایشان چه می‌گوئید ایشان از اصحاب قبله‌اند و نماز و روزه را به طریق اسلام به عمل می‌آرند؟ زید بن رفیع گفت که: بر استقبال قبله و نماز و روزه فریفته نشوید نشنیده‌اید که خدای تعالی چه فرموده است: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ تا آخر آیت پس هر که ایمان خود را به این چیزها درست کرد مؤمن است و هر که به یکی ازین چیزها منکر شد کافر است.[1]

و چون دانستید که بهترین اقسام نیکوکاری صبر است پس این خصلت را هرگز از دست ندهید خصوصاً در وقتی که یکی از اقارب و متوسلان شما از دست کسی کشته شود و شما را غضب انتقام از قاتل و اندوه فراق مقتول و شرمندگی کمال عجز خود از محافظت مقتول و لحوق ذلت با هم مجتمع شده طرفه حالتی پیدا کنید و در آن وقت بی‌صبری کرده خواهید که اکتفا بر برابری در قصاص نکنید بلکه بجای یک کس چند کس را بکشید و همراه قاتل پسر و برادر و خویشاندان او را بقصاص رسانید یا عوض زن مقتوله اکتفا بر کشتن زن قاتله‌ی نکرده مردمان او را مانند شوهر و پسر نیز بکشید یا در عوض غلام خود که از دست غلام شخصی کشته باشد اکتفا بر کشتن غلام گوارا نکنید و خواهید که صاحبان آن غلام را نیز بکشید و بدانید.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ «ای مردمان با ایمان.»

مقتضای ایمان شما همین است که از آنچه بر شما از جانب الهی نوشته شده است در هیچ حالت از آن تجاوز نکنید.

﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ﴾ «نوشته شده است بر شما برابر کردن در خون.» ﴿فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ «در مقدمه کشتگان.»

پس هر کشته را برابر کشته دیگر دارید و بسبب محبت و قرابت خود یا علم و فضل و نسب و حسب و عمده زادگی و رذالت و خوش صورتی و بد صورتی و صلاح و فسق با هم در کشتگان ترجیح و امتیاز نکنید که در عوض یک کشته چند کس را بکشید زیرا که اگر این نوع ترجیح و امتیاز را دخل خواهید داد مقدمه‌ی قصاص موقوف خواهد شد و

---

۱ -تاریخ دمشق (۷ / ۲۴ رقم ۴۳۹).

جاری نخواهد ماند چه نزد هرکس کشته‌ی خود عزیزتر و گرامی‌تر می‌باشد چنانچه شما برکشته‌ی خود حزن و اندوه پیدا می‌کنید و دیگران نیز بر اقارب و عزیزان خود همین قسم جان سوز می‌باشند کی گوارا خواهند کرد که عوض کشته‌ی خود چند کس را از آنها بکشید پس ﴿ٱلْحُرُّ﴾ «هر آزاد برابر است.»

﴿بِٱلْحُرِّ﴾ «به آزاد دیگر.» گو از روی علم یا نسب و جمال فضلیت داشته باشد مثلا یکی سید و دیگر جولاهه و همچنین ﴿وَٱلْعَبْدُ﴾ «هرغلام برابر غلام است.» ﴿بِٱلْعَبْدِ﴾ «با غلام دیگر.»

و همچنین هر کنیزک برابر است با کنیزک دیگر اگر چه یک غلام چیله‌ی محبوب پادشاه باشد و دیگر خدمتگار مواشی و دهقانی و یک کنیزک حرم خاص پادشاهی باشد و دیگری بارکش کناسی و همچنین ﴿وَٱلْأُنثَىٰ﴾ «هرزن برابر است.» ﴿بِٱلْأُنثَىٰ﴾ «با زن دیگر.» اگر چه یکی بیگم محل نشین باشد و دیگری مزدور کوچه‌گر.

و در اینجا باید دانست که مدلول این آیت همین قدر است که اهل ایمان را می‌باید که بسبب غلبه‌ی غضب و کینه‌کشی در مقدمه‌ی خون بی‌صبری نکنند و از حد شرع در کشتن تجاوز ننمایند و چنانچه اهل جاهلیت به عمل می‌آوردند که اشراف به اطراف می‌گفتند که ما عوض غلامان خود آزادگان شما را خواهیم کشت و به عوض زنان مردان را خواهیم کشت و به عوض یک مرد دو مرد را خواهیم کشت به عمل نیارید بلکه در این مقدمه هر مرد آزاد را با مرد آزاد برابر دانید و همچنین هر غلام را با غلام دیگر و هر زن را با زن دیگر و از جهت شرافت نسب یا عمدگی، ترجیح و تفضیل ندهید و یکی را برابر چند کس نکنید.[1]

---

۱ - ینظر: «تفسیر الطبري» ۲/ ۱۰۳، «معاني القرآن» للفراء ۱/ ۱۰۸، «المحرر الوجیز» ۲/ ۸۳ - ۸۴، «تفسیر الثعلبي» ۲/ ۱۷۵، «أسباب النزول» للواحدي ص ۵۲ - ۵۳، «زاد المسیر» ۱/ ۱۸۰، «العجاب» لابن حجر ۱/ ۴۲۳ - ۴۲۶، «لباب النقول» للسیوطي ص ۳۲ - ۳۳.

فرق در میان دیّت مرد و زن

و مفهوم مخالف این آیت که آزاد با غلام برابر نیست و مرد با زن و همچنین غلام با آزاد و زن با مرد پس عموما مراد نیست بلکه در صورت گرفتن دیت؛ زیرا که دیت مرد آزاد قریب دو هزار و هشتصد روپیه است و دیت زن آزاد نصف این مبلغ و قیمت غلام و کنیزک قیمت آنها است اما در صورت معاوضه‌ی خون به خون پس تفاوتی نیست.

نزد حنفیه آزاد را در عوض غلام کشتن به شرطی که غلام مملوک او نباشد و مرد او را عوض زن به اجماع توان کشت.[1]

و اکثر مفسرین که «قتلیٰ» را بطریق تغلیب شامل مقتولان و قاتلان ساخته و برابر کردن مقتولان با قاتلان مراد داشته‌اند در این مفهوم مخالف متردد می‌شوند بعضی شافعیان آنرا بر مذهب خود دلیل می‌آرند و می‌گویند که آزاد را در عوض غلام نباید کشت و حق آن است که استدلال به این مفهوم مخالف، برین مذهب راست نمی‌آید زیرا که اگر این معنی مراد باشد عکس این هم مراد خواهد بود و آن خلاف اجماع است.

و نیز چون هر زن را برابر زن دیگر فرمودند کنیزک و زن آزاد برابر شدند حال آنکه اگر در غلام و مرد آزاد فرق کرده شود، در کنیزک و زن آزاد نیز فرق باید کرد و معهذا این مفهوم مخالف در میان مرد و زن از هیچ جانب درست نمی‌افتد و همچنان مناقض عموم آیت ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ است و منافی حدیث (الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ)[2] آری اگر چند کس در کشتن یک کس شریک شوند آن چند کس را در عوض آن یک کس کشتن می‌آید زیرا که هریک از آن چند کس قاتل آن یک کس شد پس غیرقاتل کشته نخواهد شد و همین است معنی قول حضرت امیرالمؤمنین عمر فاروق ﷺ که: (لَوْ تَمَالأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ.)[3]

---

۱ - ينظر: الأم ۶ / ۲۱، والمغني ۹ / ۳۴۸ - ۳۴۹. بدائع الصنائع ۷ / ۲۳۷. سبل السلام ۳ / ۲۳۳. الخرشي على مختصر خليل ۸ / ۳.

۲ - أخرجه أبوداود (۳/۸۰، رقم ۲۷۵۱)، وابن ماجه (۲/۸۹۵، رقم ۲۶۸۵)، والبيهقي (۸/۲۹، رقم ۱۵۶۹۱). وأخرجه أيضًا: ابن الجارود (ص ۲۶۹، رقم ۱۰۷۳).

۳ - أخرجه الشافعي [۲ / ۱۰۰-۱۰۱]، في كتاب الديات، حديث [۳۳۳]، ومالك في «الموطأ» [۲/ ۸۷۱]، كتاب العقول: باب ما جاء في الغيلة والسحر، حديث [۱۳]، ومن طريقه البيهقي [۸ / ۴۱]، كتاب الجنايات: باب النفر يقتلون الرجل. ورواه البخاري من وجه آخر أخرجه البخاري (۶/۲۵۲۷، رقم ۶۵۰۰)، وابن أبي شيبة (۵/۴۲۹، رقم ۲۷۶۹۳)، والبيهقي (۱۰/۲۶۳، رقم ۲۱۰۴۷، ۲۱۰۴۸).

و نیز باید دانست که از حکم قصاص چند صورت خارج و مستثنیٰ است:

صورت اول آنکه: مسلمان کافر حربی را بکشد که بالاجماع در آن قصاص نیست و اگر ذمی یا مصالح را کشت اختلاف است: نزد شافعیه در آن صورت هم قصاص نیست و نزد حنفیه است، لیکن حدیث صحیح: (لاَ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ.)[1] مؤید قول شافعیه است.

صورت دوم آنکه: مسلمانی مسلمانی دیگررا از راه خطا کشت و این را دو طریق است:

طریق اول آنکه: خطا در معرفت کند و آن مسلمان را بسبب شکل و لباس با همراهی کفار کافر دانسته بکشد.

طریق دوم آنکه: خطا در فعل کند مثلا تیری یا غلوله‌ی انداخته بود در میان گذر مسلمان افتاد و به او رسید و کشته شد.

در این هر دو صورت قصاص نمی‌آید بلکه خونبها واجب می‌شود چنانچه در سوره‌ی نساء مذکور است.

صورت سوم آنکه: پدر یا مادر، پسر یا دختر یا نبیره و نواسه خود را بکشند که در آن صورت هم قصاص نیست خونبها باید گرفت.

صورت چهارم آنکه: مالک، غلام یا کنیزک خود را بکشد و در این صورت نه قصاص می‌آید و نه خونبها لیکن کفارت دادن بر مالک لازم می‌شود.[2]

سؤالی چند جواب طلب

باقی‌ماند در اینجا سؤالی چند جواب طلب:

سؤال اول آنکه: مخاطب به این کلام کدام مردم‌اند اگر قاتلان‌اند پس بر ایشان واجب نیست که خود را خود بکشند بلکه این فعل حرام است و اگر وارثان مقتول‌اند پس آنها موافق حکم شرع مختاراند اگر خواهند قصاص بگیرند و اگر خواهند عفو کنند بلکه عفو

---

۱ - رواه البخاري ۱ / ۱۸۲ و ۱۸۳ في العلم، باب كتابة العلم، وفي الجهاد، باب فكاك الأسير، وفي الديات، باب العاقلة، وباب لا يقتل مسلم بكافر، ومسلم رقم (۱۳۷۰) في الحج، باب فضل المدينة، وفي العتق، باب تحريم تولي العتيق غير مواليه، وأبو داود رقم (۲۰۳۴) و (۲۰۳۵) في المناسك، باب في تحريم المدينة، والترمذي رقم (۲۱۲۸) في الولاء والهبة، باب ما جاء فيمن تولى غير مواليه أو ادعى إلى غير أبيه، والنسائي ۸ / ۲۳ في القسامة، باب سقوط القود من المسلم للكافر.

۲ - بدائع الصنائع ۷ / ۲۳۵، والأم ۶ / ۲۹، والمغني ۹ / ۳۵۹. الدسوقي ۴ / ۲۳۸.

کردن بهتر است بدلیل ﴿وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ﴾ و اگر کسی سوای این دو گروه است پس کدام کس است و معهذا بر دیگر بالاتفاق در مقدمه‌ی خون هیچ چیز واجب نمی‌شود نه دادن دیت و نگرفتن قصاص؟

جوابش آنکه: قصاص عبارت از برابر کردن است و رعایت برابری در مقتولان بر همه مسلمین واجب است به این معنی که چون شرایط وجوب قود جمع شوند ایشان را جائز نیست که در آن وقت رعایت برابری نکنند قاتل را تسلیم نفس واجب می‌گردد با رعایت برابری، و وارث مقتول را نیز مطالبه‌ی برابری در مقتولان بر همه مسلمین واجب است؛ به این معنی که چون شرایط وجوب قود جمع شوند ایشان را جائز نیست که در آن وقت رعایت برابری نکنند، قاتل را تسلیم نفس واجب می‌گردد با رعایت برابری و وارث مقتول را نیز مطالبه‌ی برابری می‌باید کرد نه زیادتی. و پادشاهان و حکام را نیز در کشتن برابری باید کرد پس مخاطب به این خطاب جمیع مسلمین‌اند اما چون گفته‌ی کسی بدون تائید حاکم پیش نمی‌رود بنابران می‌توان گفت که مخاطب به این کلام حاکمان‌اند و بس.

سؤال دوم آنکه: ظاهر آیت تقاضا می‌کند که در وقت گرفتن خون رعایت برابری واجب است اما آنکه عوض خون، خون گرفتن نیز واجب است پس ازین آیت فهمیده نمی‌شود؟

جوابش آنکه: آری از این آیت این مضمون فهمیده نمی‌شود و آیتی که دلالت بر وجوب معاوضه‌ی خون می‌کند آیت دیگر است در سوره‌ی مائده منقول از توریت که ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾ و معهذا می‌توان گفت که مراد از برابری که در این آیت واجب شده برابری در قتل است و برابری در قتل مفهوم گردید اما شرائط وجوب قتل مثل مطالبه‌ی وارثان خون و بودن قتل از جنس عمد، بلاشبهه در کار است.[1]

سوم سؤال آنکه: از برابری در قتل فهمیده می‌شود که در کیفیت قتل نیز رعایت برابری

---

۱ - ینظر: «تفسیر القرطبي» ۲ / ۲۲۷، قال ابن عطیة في «المحرر الوجیز» ۲ / ۸۴ - ۸۵: روي عن ابن عباس أن الآیة نزلت مقتضیة أن لا یقتل الرجل بالمرأة، ولا المرأة بالرجل، ولا یدخل صنف علی صنف، ثم نسخت بآیة المائدة: (أن النفس بالنفس)، قال القاضي أبو محمد (ابن عطیة): هکذا روي، وآیة المائدة إنما هي إخبار عما کتب علی بني إسرائیل، فلا یترتب النسخ إلا بما تلقي عن رسول الله ﷺ من أن حکمنا في شرعنا مثل حکمهم، وروي عن ابن عباس فیما ذکر أبو عبید وعن غیره أن هذه الآیة محکمة، وفیها إجمال فسرته آیة المائدة، وأن قوله هنا: (الحر بالحر)، یعم الرجال والنساء، وقاله مجاهد.

باید کرد مثلاً اگر قاتل به آتش سوخته باشد او را هم به آتش باید سوخت و اگر در آب غرق کرده باشد او را هم در آب غرق باید کرد و اگر دست و پا بریده یا چشم برکنده یا گوش و بینی بریده کشته باشد او را هم همین قسم باید کرد. چنانچه در حدیث شریف به روایت بخاری وارد است که در زمان آن حضرت ﷺ یهودی خبیث دخترکی را از انصار برای گرفتن زیور او فریب داده در خرابه برده سر او را به سنگ شکست آن حضرت ﷺ آن یهودی را بعد از اقرار همین قسم کشتن فرمودند[1] همین است مذهب امام شافعی؟ جوابش آنکه: رعایت برابری در کیفیت قتل از این آیت فهمیده نمی‌شود زیرا که ﴿فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ فرموده‌اند نه «فی القتل» و معهذا علی‌العموم رعایت برابری در کیفیت قتل نمی‌تواند شد. مثلاً اگر شخصی کسی را به سحر کشته باشد او را بسحر نتوان کشت نزد شافعیان نیز؛ زیرا که سحر فعل حرام است و همچنین اگر شخصی بچه‌ی صغیر را به لواطت کشت او را به این طریق نتوان کشت بلکه به شمشیر، آری آنچه در حدیث منقول است بر این قدر دلالت می‌کند که رعایت برابری در کیفیت قتل هم بهتر است برای تشفی خاطر وارثان مقتول.

سؤال چهارم آنکه: اگر قاتل از کرده‌ی خود توبه نکرد و بر ترک توبه اصرار نمود پس واجب کردن قصاص بر او البته معقول است که عقوبتی است از جانب خدا عوض گناه و اما اگر از ته دل توبه نمود و بر آن ندامت کرد پس باز در واجب کردن قتل او چه حکمت است ظاهر است که بعد از قبول توبه عقوبت نمی‌تواند شد؟

جوابش آنکه: توبه که عبارت از ندامت بر ماضی و عزم مصمم بر ترک گناه در مستقبل است کار دلی است که خلق را بر آن اطلاع نمی‌توان شد اگر توبه را مانع استیفای قصاص می‌ساختند هرگز حکم قصاص جاری نمی‌شد هر قاتل بعد از قتل می‌گفت که من توبه کرده‌ام در اینجا نمی‌توان گفت که دروغ گفتن او نزد خلق بر قبول توبه‌ی او در کار است.

و معهذا محققین گفته‌اند که حقیقت توبه در حقوق العباد آن است که با وجود ندامت و ترک گناه صاحب حق را نیز راضی کند و راضی شدن صاحب حق در اینجا به تسلیم نفس برای قصاص می‌تواند شد.

---

۱ -تخریج این حدیث در جلد دوم «تفسیر عزیزی» در تحت آیه ۷۲ سوره گذشت.

حکمت در قصاص گرفتن

و نیز در واجب کردن قصاص بر تایب حکمت‌ها است:

اول: در حق قاتل زیرا که چون از اول بداند که اگر من کسی را خواهم کشت عوض او مرا خواهند کشت و عذر توبه مسموع نخواهد شد این دانستن او را مانع از خون ناحق خواهد گشت.

دوم: در حق وارث مقتول که تشفی آن غم کشیده و آفت رسیده به همین است.

سوم: در حق سائرالناس که عبرت گیرند و از این قسم افعال شنیعه بازمانند و معهذا معاوضه‌ی خون گرفتن واجب نیست پس اگر وارثان مقتول قاتل را خواهند دید که توبه نصوح کرده است و توبه نصوح او بدون حاضرشدن نزد وارثان مقتول و اعتراف به گناه خود نمودن و چاپلوسی و تملق یا به دادن مال یا برآوردن کاری آنها را از خود راضی ساختن تمام نمی‌شود البته از سرخون او خواهند گذشت و معاف خواهند کرد و اگربه سبب احتیاج در مال رغبت خواهند کرد یا در منفعتی دیگر آن را قبول خواهند نمود.

اما اگر از خون قاتل عفو کنند و درگذرند پس این را دو صورت است:

یکی آنکه: تمام وارثان محض برای ثواب آخرت بی‌عوض مالی یا منفعتی قاتل را معاف نمایند در این صورت خود در شرع چیزی بر ذمه‌ی قاتل واجب نماند مگر آنکه شکر این نعمت آنها به دل و زبان بجا آرد و همیشه برای آنها دعای خیر کند.

دوم آنکه: بالکل معاف نکنند بلکه هنوز مطالبه دارند و این صورت را در شرع، بعضی احکام مقرر است.

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ﴾ «پس هرکس که معاف کرده شد برای او.» ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾ «از خون برادر دینی خودش.» ﴿شَيْءٌ﴾ «چیزی.»

به این طریق که بعضی وارثان عفوکردند و بعضی نکردند و چون خون چیزی است که منقسم نمی‌شود تا حصه‌ی بعضی را بکشند و حصه‌ی بعضی را نکشند ناچار در این صورت حکم شرع آن است که کشتن ساقط شد و وارثانی که عفونکرده باشند حصه‌ی خود را از دیت بگیرند یا همه وارثان مقتول از سرخون او درگذرند اما به مقابله‌ی مالی که از او گرفتن، مقرر کنند خواه به مقدار دیت باشد یا زیاده از آن یا کمتر از آن و در این هردو

صورت عفو کامل نیست که عهده‌ی قاتل مطلق بریئ الذمه شود اما چیزی که حالا برگردن او باقی‌ماند ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ﴾ «پس تابع مرضی عفو کننده است.» هر چه مرضی او باشد قبول کند اما ﴿بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ «بطوری که در شرع مروج و معمول است.» در معاملات و معاوضات نه بطوری که خلاف شرع است.

مثلا اگر وارث مقتول بگوید که من که من از خون تو درگذشتم اما بشرطی که پسر خود را غلام من سازی یا با دختر تو زنا کرده باشم یا شراب برای من تیار کرده باشی یا نماز و روزه ترک کنی یا برای من فلانی را بکشی یا از راهزنی و دزدی کرده اینقدر مال بیار که از این جنس همه شرطها مردود است در این چیزها متابعت مرضی او نباید کرد و نیز واجب می‌شود بر ذمه‌ی قاتل ﴿وَأَدَآءٌ﴾ «ادا کردن.» آنچه به گفته او قبول کرده است ﴿إِلَيْهِ﴾ «بسوی همان عفو کننده.»

نه آنکه به حاکم یا قاضی یا وکیل رشوت داده‌ی او را محروم سازد گو آن قدر مبلغ خرج کند و ادا کردن هم می‌باید که باشد ﴿بِإِحْسَٰنٍ﴾ «به نیکی.» و خوش سلوکی و قبول منت بر خود نه برترش‌روئی و خلاف وعدگی و دیر کردن از میعاد مقرر یا کم کردن از قدر مقرر یا بجای مبلغ سره ناسره دادن و بجای حالی تأنی زیرا که ﴿ذَٰلِكَ﴾ «قبول عفو خون از طرف وارثان مقتول.» نعمتی است خاص برشما که در شریعت یهودیان نبود چه در شریعت آنها خون گرفتن مقرر بود و همچنین در شریعت نصاری خونبها گرفتن مقرر بود پس این توسعه عظیم که اگر خواهید مفت برای ثواب آخرت معاف کنید و اگر احتیاج مال دارید خونبها بگیرید و اگر خواه نخواه تشفی غیظ و کینه کشی منظور دارید بکشید.

﴿تَخْفِيفٌ﴾ «سبک کردن است.» تکلیف شرعی را بر شما ﴿مِّن رَّبِّكُمْ﴾ «از پروردگار شما.» ﴿وَرَحْمَةٌ﴾ «و مهربانگی است.»

از آن جناب هم برقاتل که به تملق و چاپلوسی، وارثان مقتول را بر معاف کردن یا خونبها گرفتن راضی کرده زنده تواند ماند و هم بر وارثان مقتول که اگر احتیاج به مالی دارند می‌توانند گرفت و اگر ثواب آخرت را طالب باشند نیز می‌توانند حاصل کرد.

﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ﴾ «پس هر که تعدّی کند.»

﴿بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾ «بعد از این تخفیف و رحمت.» به این طریق که چند کس را عوض در یک

کس بکشد یا غیر قاتل را بکشد یا قاتل را اول به عفو یا قبول دیت مطمئن کرده بکشد یا قاتل در ادای دیت سرتابی کند یا خلاف وعدگی نماید یا به دشواری ادا سازد یا از قدر مقرر ناقص کند یا بجای سره ناسره دهد.

﴿فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ «پس او راست عذاب درد دهنده.» در آخرت. و در حدیث شریف صحیح به روایت بیهقی وارد است که: هر که را به قتل یا به نقصان اندام از طرف کسی آفت رسید پس وارث آن مقتول و صاحب آن جراحت در سه چیز مختار است یا قصاص بگیرد یا عفو کند یا دیت قبول نماید و اگر چیزی چهارم ورای این سه چیز خواهد پس هر دو دست او را بگیرید و کردن ندهید و اگر بالفرض تعدی کرده چیزی دیگر بعمل آورد، ﴿لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾.[1]

و نیز ابن جریر و دیگر محدثین روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که: (لَا أُعَافِي رجل قتل بعد أَخذ الدِّيَة) یعنی من هرگز معاف نخواهم کرد کسی را که بعد از گرفتن خونبها قاتل را کشت گو وارث آن قاتل معاف کرده باشد زیرا که خدای تعالی می‌فرماید: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.[2] و اگر کسی را از شما بخاطر بگذرد که در این احکام وجه تخفیف و رحمت ظاهر است زیرا که عفو را جائز داشتن هم در حق قاتل مهربانگی است که او زنده ماند و هم در حق وارث مقتول که کشته‌ی او باز نخواهد آمد ثواب آخرت را چرا از دست دهد و بنده‌ی خدا را چرا بکشد و همچنین در گرفتن خونبها که بالفعل به سبب مال وسعتی به وارث مقتول به هم خواهد رسید و کارهای او روا خواهد شد و هم قاتل را عبرت و سرزنش خواهد شد که آینده برسر اصلاح باشد و خون ناحق نکند. اما در قصاص ظاهر نیست چه کشتن آدمی گویا هدم بنیان ربانی است و معهذا اتلاف جان است که بعد از رفتن آن راه ترقی آخرت و تحصیل ثواب آن سرای و تدارک مافات بالکلیه مسدود می‌شود و آنچه از منافع دنیوی بوجود انسان متوقع می‌باشد یکسر معدوم می‌گردد؟

---

۱ - أبي داود ۴ / ۶۳۶ وابن ماجه ۲ / ۸۷۶ وأحمد ۴ / ۳۱ وابن أبي شيبة ۶ / ۴۴۵ والدارقطني ۳ / ۹۶ والطحاوى في شرح المعانى ۳ / ۱۷۴ و ۱۷۵ والبيهقي ۸ / ۵۲ والطبراني في الكبير ۲۲ / ۱۸۹.

۲ - رواه ابن عدى في «الكامل» (۶ / ۲۳۹۲) وفي رواية لـه (۳ / ۱۲۶۱) زاد: «بعد عفوه» . والمنثور (۱ / ۱۷۳) وعبد الرزاق (۱۸۲۰۰) .: ۱۵۹۴: مجاهد: ۳: تفسير مجاهد: (۱ / ۹۵) .

و گوئیم اگر تأمل کنید همه تخفیف و رحمت در ایجاب قصاص است اگر قصاص را واجب می‌کردیم نعمت عفو چه قسم قاتل را دریافت می‌شد و ثواب آخرت چه قسم وارث مقتول را حاصل می‌گشت و همچنین گرفتن دیت چرا قاتل را سبک می‌نمود و مقتول چرا به قوت و غلبه، مطالبه‌ی مال می‌توانست نمود و معهذا در قصاص اگرچه یک جان می‌رود اما جانهای بسیار محفوظ می‌مانند.

﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ «و شما را همه ای مسلمانان در مقدمه قصاص نوعی است از زندگی.» که آنرا نمی‌توانید فهمید. زیرا که قاتل را چون در قصاص بکشند و او نفس خود را به اطاعت فرمان خدا به وارثان مقتول تسلیم نماید در آخرت از لوث گناه پاک برخیزد و از عذاب دوزخ خلاصی یابد و حیات ابدی یابد که در برزخ و قبر نیز با او معامله عفو و رحمت واقع شود و رَوح و ریحان نصیب او گردد پس این کشته شدن در حق او محض انتقال از دارالآلام بدارالراحة گردد.

و مقتول را به سبب آنکه عوض خون او گرفته شد و کشتن او رایگان نرفت نام و جاه در پس ماندگان حاصل شد و عزت او افزود و مثل مشهور است که «ذکر الفتی عیشة الثانی» و روح او را المی به سبب آنکه ناحق کشته شده بود نماند پس در عالم قبر فارغ البال می‌گذراند و زندگانی آن جهانش تلخ و مکدر نمی‌شود.

و وارثان مقتول را هم عزت جاه افزود که عوض کشته‌ی خود، قاتل او را کشتند و هم الم و غم کم شد و تشغی غیظ حاصل گشت و قبائل و عشایر قاتل را امن و اطمینان از طرف وارثان مقتول به هم رسید و الّا هر که را می‌یافتند می‌کشتند چنانچه در جاهلیت رسم بود و حالا هم در فرقهای جاهل مرسوم است که بعد از وقوع یک خون از طرفین خون‌های بسیار تا قرنها و پشتها شده می‌رود و هرگز احد الجانبین از جانب دیگر مطمئن نمی‌شوند و زندگی هر دو طرف به کمال تلخی می‌گذرد و قصه‌ی مهلهل که عوض برادر خود کلیب، هزاران را کشت تا آنکه قبیله‌ی بکر بن وائل را قریب به فنا رسانید در تواریخ عرب مشهور است. و علی هذا القیاس معمول افاغنه کوهستان و راجپوتان و دهاقین است.

و سائر الناس را عبرتی و سرزنشی به هم رسد که قاتل ناحق را این روز سیاه در پیش می‌آید پس هر که بسبب غلبه‌ی قوت غضبیه یا ثوران حمیت، داعیه‌ی قتل ناحق در دل

خطور کند این عبرت او را از قتل مانع شود و او هم زنده ماند و کسی را که کشتن می خواهد، نیز زنده ماند؛ پس مشروع فرمودن این حکم، سراسر رحمت و باعث حیات عامه‌ی خلائق است لیکن این نوع حیات را شما دریافت می‌کنید.[۱]

﴿يَـٰٓأُولِي ٱلۡأَلۡبَـٰبِ﴾ «ای صاحبان عقل خالص.» که در مغز سخن می‌رسید و بر پوست آن قناعت نمی‌کنید و در بواطن حقایق نفوذ می‌نمائید و بر ظواهر امور اکتفا نمی‌کنید نه آنکه عقلهای خالص ندارند و از قصاص سوای اتلاف جان نمی فهمند و این حکم را مشروع نفرموده است مگر برای آنکه ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ «شاید شما پرهیز کنید.»

از افراط در غضب خود تا از غضب خدا محفوظ مانید و بنیان الرب را بلاموجب هدم نکنید و خود را از تلف نگاهدارید.

بحثی چند

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند:

بحث اول آنکه:

از روی قاعده دین مقرر است که اگر مقتول را کسی قتل نمی‌کرد، البته به موت خود میمرد زیرا که عمر مقدّر او همین قدر بود و همچنین اگر شخصی قصد کشتن کسی کرد و به خوف قصاص بازماند آن کس البته به موت خواهد مرد اگرچه این شخص او را نکشد بنابران که هروقتی که وقت قتل او قرار دهند همان وقت وقت موت او است پس از مشروع نمودن قصاص حصول زندگی چه قسم تصور توان کرد؟

جوابش آنکه: حق تعالی هر چیز را سببی معین فرموده است که آن چیز در وجود و عدم تابع آن سبب خود می‌باشد اگر سبب موجود شود آن چیز هم موجود شود و اگر سبب موجود نشود آن چیز هم موجود نشود و مشروعیت قصاص هم به همین طریق، سبب زندگی است که به سبب خوف قصاص از کشتن باز می‌ماند و این شخص و آن کس زنده می‌مانند مانند سائر اسباب و مسببات بلاتفاوت و هر که منکر اسباب شود مخالف عقل و شرع

---

۱ - ينظر في بيان كون القصاص حياة: «تفسير الطبري» ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵، «تفسير ابن أبي حاتم» ۱/ ۲۹۷، «تفسير الثعلبي» ۲/ ۱۹۱، «تفسير البغوي» ۱/ ۱۹۱، «المحرر الوجيز» ۲/ ۹۱، «التفسير الكبير» ۱/ ۵۶، «تفسير القرطبي» ۲/ ۲۳۷ - ۲۳۸، «البحر المحيط» ۲/ ۱۵. الواحدي في «الوسيط» ۱/ ۲۶۸.

و عرف می‌گردد و عندالله مذموم و عندالناس قابل ملامت می‌شود و این قسم شبهات در سببیت جمیع اسباب می‌آید لیکن به معرفت سِرّ قضاء و قدر که سلسله‌ی اسباب و مسببات را با هم مربوط ساخته است مندفع می‌گردد.

بحث دوم آنکه:

این مضمون را قبل از نزول قرآن عربان هم می‌دانستند و به عبارت مختلفه از آن تعبیر می‌کردند و بعضی می‌گفتند که: (**قَتْلُ الْبَعْضِ إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ**)، بعض می‌گفتند که: (**أَكْثِرُوا الْقَتْلَ لِيَقِلَّ الْقَتْلُ**)[1] و از همه عبارات مختصرتر عبارتی بود که بمنزله‌ی مَثَل در میان آنها شایع بود که (**الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ**) حق تعالی در کلام اعجاز نظام، آن عبارت مشهوره ایشان را ترک فرموده این لفظ ارشاد کرد که: ﴿فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾.

بنابران علمای بلاغت در ترجیح این نظم قرآنی بر آن مَثَل مشهور سخنان گفته‌اند و خلص سخنان آنها راجع به ده وجه می‌شود:

اول آنکه: مَثَل مشهور کلیه صحیح نمی‌شود زیرا که قتلی که از راه ظلم و تعدی ناحق واقع شود دور کننده‌ی قتل نیست از روی قصاص، بلکه موجب زیادتی قتل قصاص است و اگر در مَثَل مشهور در هر دو جا قید اعتبار کنند گویند «القتل قصاصا أنفى للقتل ظلما» کلام بسیار دراز می‌شود و آیت قرآنی بی‌تکلیف این معنی را ادا می‌فرماید.

دوم آنکه: قتل قصاص که قتل ناحق را دور می‌کند نه از این حیثیت می‌کند که قتل است بلکه از این حیثیت که قصاص است و این حیثیت از آیت معلوم می‌شود نه از مَثَل مشهور.

سوم آنکه: غرض اصلی آدمی را دو زندگی است و نفی قتل محض برای حصول زندگی مطلوب می‌شود پس تصریح به غرض مقصود اولی است چنانچه در آیت است.

چهارم آنکه: تکرار لفظ بغیر ضرورت قبیح است چنانچه در مَثَل مشهور واقع شده نه

---

۱ - يريد: أنهم إذا تعاتبوا أصلح ما بينهم العتاب، وكَفُّوا عن القتل، فكان في ذلك حياة. أخذه المتمثلون فقالوا: بعض القتل أحيا للجميع، وقالوا: القتل أقل للقتل.

ينظر: «تأويل مشكل القرآن» ص ۶۶ / ۶۷، «أحكام القرآن» للجصاص ۱ / ۱۵۹، ويروى المثل بلفظ: القتل أنفى للقتل، وأوفى للقتل، وأكف للقتل. ينظر: «الصناعتين» لأبي هلال العسكري ص ۱۸۱، «تفسير الثعلبي» ۲ / ۱۹۱، «التفسير الكبير» ۵ / ۵۶، «الدر المصون» ۲ / ۳۵۷، وعزاه ابن كثير ۱ / ۲۲۳ - ۲۲۴ لبعض الكتب المتقدمة.

در آیت.

پنجم آنکه: حروف ملفوظ آیت که اعتبار اختصار کلام به همان حروف است در آیت ده حرف‌اند و در مَثَل مشهور چهارده پس عبارت آیت مختصرتر شد.

ششم آنکه: غالب در مَثَل مشهور اسباب خفیفه واقع شده‌اند و این مخل سلاست ترکیب است و آیت با وجود کمال اختصار سبب و وتد و فاصله همه دارد.

هفتم آنکه: ظاهر مضمون مَثَل مشهور مقتضی آن می‌شود که یک چیز بعینه سبب انتفاع خود باشد و آن محال است و در آیت، قصاص را سبب نوعی از حیات گردانیده‌اند و هر دو به ظاهر متغایراند.

هشتم آنکه: آنکه لفظ آیت صنعت تضاد در میان لفظ قصاص و حیات بکار برده‌اند و مَثَل مشهور از این صنعت خالی است.

نهم آنکه: لفظ آیت مبارک است فال خیر از آن می‌توان گرفت که مشتمل بر ذکر حیات است و مَثَل مشهور، کلام بد فال است که نفی را از هر دو جانب به قتل احاطه کرده‌اند.

دهم آنکه: آیت مشتمل بر دو اسم و یک حرف است و مَثَل مشهور بر سه اسم و یک حرف و اگر حرف تعریف را شمار کنند پس در آیتی یکبار آمده و در مَثَل دو بار، اگر تنوین را نیز شمار کنند حروف با هم برابر می‌شوند لیکن زیادتی اسماء در مثل مشهور باقی می‌ماند علاوه آنکه افعل تفضیل را چون بغیر لازم و اضافت استعمال کنند «مِن» تفضیله خواه مخواه مقدر می‌باشد پس تقدیر کلام در مثل مشهور چنین شد که «القتل انفی للقتل من کل شیء» پس اختصار کجا ماند.[1]

بحث سوم آنکه:

از این آیت معلوم شد که حیات و زندگی آدمی به هر نوع که باشد مطلوب شرع است و لهذا ذکر خیر مرده را مستحب داشته‌اند و جانشینان او را تاکید فرموده که مراعات اقارب و دوستان او نمایند بلکه بنابر همین سِرّ میراث و وصیت او را جاری داشته که بعد از موت سبب بقای حیات خاندان و آثار او است و لهذا ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾ «نوشته شده است بر شما

---

۱ - ینظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۸۵) الإتقان في علوم القرآن (۳ / ۱۸۶) معترك الأقران في إعجاز القرآن، ويُسمَّى (إعجاز القرآن ومعترك الأقران) (۱ / ۲۲۸).

ای مسلمانان.»

هرچند این حکم مقتضای ایمان نیست تا اول این حکم به ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ شما را خطاب کرده شود چه مال را بوارثان گذاشتن جبلی هرانسان است و لهذا در همه فرقها مروج و معمول است اما بر شما لازم کرده شده ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ «وقتی که حاضر شود یکی را از شما موت.» و علامات او ظاهرشدن گیرند از سقوط قویٰ و اشتداد مرض بحدی که طبیعت مغلوب گردد لیکن ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ «اگرمی‌گذارد مالی را.» که زائد از خرج تجهیز و تکفین و لوازم ماتم‌داری و ادای قرض او باشد.

﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ «وصیت کردن برای مادر و پدر و دیگر قرابتیان.»

به این طریق که مادر و پدر مرا این بدهید و فلان قرابتی مرا این بدهید زیرا که معمول مروج این است که چون شخص می‌میرد تمام مال او را زنان و فرزندان او متصرف می‌شوند و مادر و پدر و دیگر قرابتیان را هیچ نمی‌دهند حال آن که در شرع برای مادر و پدر حقّی مقرّر است و بعضی قرابتیان دیگر را نیز مثل جدّ و جدّه با وجود فرزندان، حقی مقرر است اما این مردم پاس حکم شرع نمی‌کنند و وصیت مرده را زیاده‌تر مؤکد می‌دانند و بعضی قرابتیان را که حقی مقرر نیست نیز بحکم وصیت از ثلث مال چیزی دهانیدن مندوب و مستحب است تا توشه‌ی راه آخرت باشد اما این وصیت می‌باید که باشد ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ «موافق طریق معروف شرع.»

پس اگر فقیر را از قرابتیان خود محروم داشت و برای غنی وصیت کرد، طریق معروف نشد و همچنین اگر والدین را یا بنی‌اعمام برابر ساخت نیز طریق معروف نشد بلکه هر که را در شرع حصه مقرر است برای او زیاده از آن خصوصیت کردن خلاف طریقه‌ی معروف است به هر حال چون شخصی به این وضع وصیت کرد آن وصیت می‌شود ﴿حَقًّا﴾ «حقی.» که لازم است جاری کردن او ﴿عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ ﴿۱۸۰﴾ یعنی «بر متقیان.» اگرچه فاسقان به آن پروا نکنند و هیچ کس را تغییر و تبدیل او نمی‌رسد زیرا که مخالف شرع نیست.

﴿فَمَن بَدَّلَهُ﴾ «پس هر که تغییر و تبدیل کند او را.»

خواه وارث مرده باشد و خواه کسی که برای او وصیت کرده است و خواه شاهدان ﴿بَعْدَ مَا سَمِعَهُ﴾ «بعد از آن که شنیده باشد آن حق لازم را.» از وصیت کننده اگرچه او را

شاهد نگرفته بود.

﴿فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾ «پس نیست گناه او مگر بر کسانی که تبدیل می‌کنند آن حق را.» نه بر کسی که موافق اظهار آن حکم نماید یا فتوی دهد زیرا که ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ﴾ «به تحقیق خدا شنونده است.» قول وصیت کننده را و قول تبدیل کننده را ﴿عَلِيمٞ﴾ «دانا است.»

به کسی که تبدیل کرده است و به قدری که تبدیل کرده است اما این همه در صورتی است که در تغییر و تبدیل وصیت مصلحتی شرعی یا عرفی نباشد.

﴿فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا﴾ «پس هرکه ترسید از وصیت کننده غلطی را.» که به سبب جهل به احکام شرعیه جا بی‌جا نموده ﴿أَوۡ إِثۡمٗا﴾ «یا صریح گناه را.» که دیده و دانسته غیر مستحق را دهانید و مستحق را محروم داشت یا حق او را ناقص کرد

﴿فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ﴾ «پس صلح کرد در میان وارثان موصی.» که متصرف مال‌اند و قائم مقام اویند و در میان کسانی که برای آنها وصیت کرده است.

﴿فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ﴾ «پس گناه نیست بر او.» و اگر چه در اصلاح فی‌الجمله بغیر او تبدیلی در وصیت راه یابد زیرا که ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ «به تحقیق خدا آمرزنده مهربان است.» کسانی را که به نیات فاسده ارتکاب گناهان می‌کنند، می‌آمرزد و می‌بخشد این صلاح کننده را که در این تغییر و تبدیل نیتی محموده دارد چرا نیامرزد و چرا نبخشد.

بحثی چند

باقی‌ماند در اینجا بحثی چند:

بحث اول آنکه: این وصیت که در این آیت مذکور است ظاهر است که واجب است بدلیل ﴿كُتِبَ﴾ حال آنکه وصیت هیچگاه واجب نمی‌شود موافق شرع، نهایتش آنکه مستحب و مندوب است؟

جوابش آنکه: وصیت گاهی واجب هم می‌شود مثلا بر ذمه‌ی شخصی قرض کسی باشد تمسکی و شاهدی بابت آن قرض موجود نیست و وارثان این شخص را به آن قرض اطلاع نیست یا امانت کسی پیش این شخص و در مال این شخص مخلوط است و وارثان او مطلع نیستند تا به صاحب آن امانت برسانند در این صورت وصیت بالاجماع واجب

می‌گردد.

و در همین قسم وصیت حدیث صحیحین بروایت ابن عمر رضی الله عنهما وارد شده است که آن حضرت ﷺ فرمودند: لایق نیست هیچ مرد مسلمان را که بقدر سه شب برخود گذشتن دهد مگرآنکه وصیت او نزد او نوشته موجود باشد.[1]

آری این وصیت که در اینجا مذکور است حالا واجب نیست اما در ابتدای اسلام واجب بود زیرا که احکام فرایض و حصهای قرابتیان از مال مرده رایج و معمول نگشته بود مردمان تمام مال مرده را حق زن و فرزند او می‌دانستند و به مادر و پدر و جد و جده بلکه به برادران نیز با وجود دختران و نواسه ها نمی‌دادند و وصیت مرده را در ذهن ایشان قدری و وقعی عظیم بود و می‌فهمیدند که خلاف وصیت او کردن گویا با او جفا کردن است و او را ایذا دادن، بنابران در آن وقت این حکم واجب گردید و حالا که احکام فرائض، مروج و معمول گردید و هرکس و ناکس آن را دانست حاجت به وصیت کردن مرده نماند حالا حکم این است که اگر قرابتیان مرده وارث او می‌شوند حصهای خود خواهند گرفت زیاده برحصهای آنها وصیت کردن جائز و نافذ نمی‌شود چنانچه در حدیث صحیحین آمده که: (أَنَّ اللهَ تَعالَي أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ.)[2]

و اگر قرابتیان او بسبب مانع، محروم المیراث‌اند مثلا مادر و پدر این مرده کافراند و این مسلمان یا غلام و کنیزک‌اند و این آزاد یا بسبب وجود وارث دیگر محجوب‌اند بانها

---

۱ - أخرجه عبد الرزاق (۹/ ۵۶، رقم ۱۶۳۲۶) ، ومسلم (۳/ ۱۲۵۰، رقم ۱۶۲۷) ، والنسائى فى الكبرى (۴/ ۱۰۰، رقم ۶۴۴۶) .

۲ - أخرجه الترمذي (۲۱۲۰) كتاب الوصايا، باب: ما جاء لا وصية لوارث، والنسائي ۶/ ۲۴۷ كتاب الوصايا، باب: إبطال الوصية للوارث، وأبو داود (۲۸۷۰) كتاب الوصايا، باب: ما جاء في الوصية للوارث، وابن ماجه (۲۷۱۳) كتاب الوصايا، باب: لا وصية لوارث، وأحمد في «المسند» ۴/ ۱۸۶ - ۱۸۷، عن أبي أمامة الباهلي. وقال الترمذي: حسن صحيح. وحسنه الحافظ في «التلخيص الحبير» ۳/ ۱۰۶، وللحديث روايات ذكرها الزيلعي في «نصب الراية» ۴/ ۴۰۳، وقال الحافظ في «الفتح» ۵/ ۳۷۲ بعد أن ذكر رواياته: ولا يخلو إسناد كل منها من مقال، لكن مجموعها يقتضي أن للحديث أصلًا، بل جنح الشافعي في الأم إلى أن هذا المتن متواتر.

وقال ابن عبد البر في «التمهيد» ۲۳/ ۴۴۲: استفاض عند أهل العلم، وقوله: لا وصية لوارث استفاضة هي أقوى من الإسناد والحمد لله.

وقد ذكره السيوطي ضمن الأحاديث في كتابه: «الأزهار المتناثرة» ص ۱۱۹؛ وكذا الكتاني في «نظم المتناثرة من الحديث المتواترة» ص ۱۷۶، ينظر: «نصب الراية» للزيلعي ۴/ ۴۰۳.

میراث نمی‌رسد مثل نواسه‌ها با وجود برادران و عم زادگان، پس درینصورت وصیت برای آنها مستحب است اما از سوم حصه‌ی مال؛ اگر آن سوم حصه وصیت آنها را ادا نماید فبها و الا هر قدر که برسد ازان باید داد و زیاده از سوم حصه بدون رضامندی وارثان در وصیت خرج نباید کرد و همین است حکم وصیتی که برای اجنبیان از فقیران و مستحقان و دیگر دوستان و آشنایان نماید.

بحث دوم:

در روایت بسیار از صحابه ﷺ ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ را بقدر معین از مال تفسیر کرده‌اند ابن عباس ﷺ گفته‌اند که هر که شصت دینار گذاشت او را نتوان گفت که ﴿تَرَكَ خَيْرًا﴾.[1]

و بیهقی از حضرت امیرالمومنین مرتضی علی کرم الله وجهه روایت کرده که ایشان در وقت موت بریکی از غلامان آزاد کرده‌ی خود داخل شدند او عرض کرد که من می‌خواهم که وصیت کنم، فرمودند که مال تو چه قدر است؟ او گفت که ششصد یا هفصد درم فرمودند که اینقدر مال را نتوان گفت که ﴿تَرَكَ خَيْرًا﴾ وصیت مکن و مال خود را برای وارثان خود گذار.[2]

و نیز از حضرت ام‌المومنین عائشه ﷺ آورده که شخصی از ایشان پرسید که من می‌خواهم که وصیت کنم، فرمودند که مال تو چه قدر است؟ او گفت که سه هزار یا چهار هزار درم، فرمودند که این قدر قلیل است و خدای تعالی ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ فرموده است این را برای عیال خود بگذارد که همین بهتر است.[3]

حال آنکه لفظ ﴿خَيْرًا﴾ در عرف عرب برای مطلق مال مستعمل می‌شود و وصیت و میراث نیز در هر قلیل و کثیر جاری است این تخصیصات را چه وجه است؟ جوابش آنکه:

---

۱ - تفسیر القرآن العظیم لابن أبي حاتم (۱ / ۲۹۹ رقم ۱۶۰۱).

۲ - تفسیر الطبري = جامع البیان عن تأویل آي القرآن (۳ / ۱۳۷) رواه الثوري في «تفسیره» ص ۵۵، وعنه عبد الرزاق في «المصنف» ۹ / ۶۳، والدارمي في «سننه» ۲ / ۴۰۵، وابن أبي حاتم في «تفسیره» ۱ / ۲۹۸، وسعید بن منصور في «سننه» ۲ / ۶۵۹، والبیهقي ۶ / ۲۷۰، وابن أبي شیبة في «المصنف» ۱۱ / ۲۰۸، والحاکم في «المستدرک» ۲ / ۳۰۱.

۳ - رواه ابن أبي شیبة في «المصنف» ۱۱ / ۲۰۸، وسعید بن منصور في «السنن» ۲ / ۶۵۶، والطبري في «تفسیره» ۲ / ۱۲۱، والبیهقي في «الوصایا»، باب: من استحب ترك الوصیة إذا لم یترك شیئًا کثیرًا ۶ / ۲۷۰ (۱۲۷۲۷)، ونحوه عن عبد الرزاق في الوصایا، باب: الرجل یوصي وماله قلیل ۹ / ۶۳.

مراد این بزرگان آن است که وصیت مستحبه برای غیر وارثان وقتی باید کرد که مال بسیار باشد و وارثان با وجود وصیت مستغنی شوند و الا وصیت خوب نیست؛ که تلف حق وارث است نه آنکه لفظ ﴿خَيۡرًا﴾ را موافق عرف لغت تخصیص به این قدر بکنند یا میراث و وصیت واجبه را مقید به این قیود سازند.[1]

سوم آنکه:

خوف در چیزی که مضمون الوقوع باشد و هنوز واقع نشده باشد گفته می‌شود و در اینجا وصیت واقع شد و بالیقین معلوم گردید لفظ خوف چگونه صحیح افتد؟

جواب این بحث به دو طریق گفته‌اند:

یکی آنکه: مرد صلح کار در زندگی وصیت کننده قبل از آنکه کار وصیت منصرم شود و نوشت و خواند و حضور و شهود درمیان آید از حال وصیت کننده به قراین حالی و قالی دریافت کند که این مرد در وصیت خلاف شرع خواهد کرد و در همان هنگام آن وصیت کننده را فهمانده او را از اراده‌ی ناصواب بگرداند و اگر کسانی که آنها را به وصیت او نفعی می‌رسید یا وارثان که به آن متضرر می‌شوند در آن هنگام مناقشه و منازعت می‌کنند در میان هر دو جماعه به اصلاح کوشند پس معنی خوف حقیقةً در این صورت متحقق شد و استعمال این لفظ بجا افتاد.

و حاصلش آنکه: تا وصیت کننده زنده است احتمال فسخ آن وصیت قایم است پس تیقن بوقوع آن وصیت از کجا، آری بعد از موت وصیت کننده وصیت متعین و متیقن الوقوع می‌گردد اما استعمال این لفظ را بر آن حالت چرا حمل باید نمود که ضرورتی نیست.

دوم آنکه خوف در اینجا بمعنی علم است و در بعضی عبارات عربان هم خوف بمعنی علم مستعمل شده و در این صورت اشکالی نیست.[2]

---

۱ - الخير هنا: المال، في قول جميع المفسرين، وقد اختلف المفسرون فيه: فمنهم من جعل له حدًا معينًا، فمن ترك ذلك أوصى، وإلا فلا، واختلفوا في ذلك الحد، ومنهم من قيده بوصف، وهو المال الكثير عرفا كما بينه الواحدي، ومنهم من أطلق في القليل والكثير، كما روي عن الزهري، ونصره الطبري. ينظر: «تفسير الطبري» ۲ / ۱۲۱، «تفسير ابن أبي حاتم» ۱ / ۲۹۹، «التفسير الكبير» ۵ / ۵۹، «البحر المحيط» ۱ / ۱۷.

۲ - ينظر: «تفسير غريب القرآن» ص ۶۷، «تفسير ابن أبي حاتم» ۱ / ۳۰۱، «الثعلبي» ۲ / ۲۰۸، «المحرر الوجيز» ۲ / ۹۸، «البغوي» ۱ / ۱۹۴، «التفسير الكبير» ۵ / ۶۶.

چهارم آنکه:

از این آیت معلوم شد که چنانچه صدقات و خیرات بر اقارب مقدم است از اجانب، همچنین وصیت نیز مقدم است برای اقارب از آنکه برای اجانب باشد، اما در اقارب دو شرط است: یکی آنکه: فی‌الحال وارث نباشد گو لیاقت وراثت داشته باشند. دوم آنکه: محتاج به آن مال باشند نه مستغنی. و قاعده‌ی عربان جاهلیت بود که برای تحصیل نام، وصیت اجنبیان دور و دراز را از مال خود وصیت کرده می‌رفتند تا شهره‌ی آفاق شوند و اقارب را در فقر و فاقه گرفتار می‌گذاشتند حق تعالی این آیت را برای دفع این عادت شنیعه نازل فرمود و در این آیت ذکر بر محض اقارب اکتفا فرمود.[1]

گویا چنین ارشاد شد که وصیت برای نزدیکان به منزله‌ی فرض است و برای اجانب به منزله‌ی مستحبات، فرض را اداء ناکرده به مستحب دویدن کمال سفاهت است.

و برهمین تأکید و تقدیم محمول است قول ضحاک رحمه‌الله که: (**مَنْ مَاتَ و لم يُوص لِأَقْرِبَائِهِ فَقَدْ خَتَمَ عَمَلَهُ بِمَعْصِيَةٍ.**) و قول طاوس رحمه‌الله که: (**إِنْ أَوْصَى لِلْأَجَانِبِ وَتَرَكَ الْأَقَارِبَ نُزِعَ مِنْهُمْ وَرُدَّ إِلَى الْأَقَارِبِ.**)[2]

و قول حسن بصری و علاء بن زیاد و مسروق بن یسار رحمهم‌الله که (**الاية ثابتة وليست بمنسوخة لان القريب قريبان قريب يرث وقريب لا يرث فالذى يرث فقد اعطى الله حقه والذى لا يرث فله الوصية.**)[3] و قریب همین معنی از ابن عباس رضی‌الله‌عنهما نیز منقول شده.

پنجم آنکه:

در هرجا در قرآن مجید قرابتیان را به لفظ: ﴿ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ و ﴿أُولِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾ یاد فرموده‌اند

---

۱ - رواه عن ابن عباس: البخاري (۲۷۴۷) كتاب الوصايا، باب: لا وصية لوارث، وأبو داود (۲۸۶۹) الوصايا، باب: ما جاء في نسخ الوصية للوالدين، والدارمي ۲ / ۴۱۹ - ۴۲۰، وأبو عبيد في «الناسخ والمنسوخ» ص۲۳۰، والطبري ۲ / ۱۱۷ - ۱۱۹.

۲ - روي قول الضحاك: الطبري في «تفسيره» ۲ / ۱۱۶، وسعيد بن منصور في «السنن» طبعة الأعظمي ۱ / ۱۳۵، وذكره النحاس في «الناسخ والمنسوخ» ۱ / ۴۸۴، ومكي في «الإيضاح» ۱۴۴.

و روي قول طاوس: عبد الرزاق في «مصنفه» ۹ / ۸۱، والطبري ۲ / ۱۱۷، وعزاه في «الدر» ۱ / ۳۱۹ إلى عبد بن حميد، وذكره الثعلبي ۲ / ۱۹۸، والرازي ۵ / ۶۳.

۳ - قال أبو عبيد: وعلى هذا القول أجمعت العلماء من أهل الحجاز وتهامة والعراق والشام، منهم سفيان ومالك الأوزاعي والليث، وجميع أهل الآثار والرأي، وهو القول المعمول به، أن الوصية جائزة للناس كلهم، ما خلا الورثة، غير واجبة. «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبيد ص۲۳۱.

مگر در مذکور وصیت و میراث که لفظ ﴿أَقْرَبِينَ﴾ ارشاد شده در این تغییر چه نکته است؟

جوابش آنکه: در مقام احسان و ادای حق قرابت جمیع اقارب برابراند هریک را بقدر استحقاق او از احسان و حسن سلوک نصیبه باید داد و لهذا در آن مقامات لفظ ﴿ذَوِي الْقُرْبَىٰ﴾ و ﴿أُولِي الْقُرْبَىٰ﴾ مستعمل شده و در وصیت و میراث هرکه قریب‌تراست مقدم است؛ و حاجب است بعید را پس در این مقام لفظ ﴿أَقْرَبِينَ﴾ چسپان است تا ترجیح قرب قرابت و قوت آن مفهوم شود.

ششم آنکه:

لفظ ﴿إِذَا﴾ ما بعد خود را در معنی مستقبل می‌کند پس ﴿إِذَا حَضَرَ﴾ به معنی مستقبل گشت و ﴿كُتِبَ﴾ فعل ماضی است تعلق فعل ماضی به زمان مستقبل چگونه درست شود؟

جوابش آنکه ﴿إِذَا حَضَرَ﴾ بروجه تقدیم و تاخیر متعلق بوصیت است که بمعنی «ایصا» است نه به ﴿كُتِبَ﴾.

هفتم آنکه:

خطاب ﴿عَلَيْكُمْ﴾ جمیع مسلمانان راست و ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ متعلق به وصیت، پس لازم می‌آید که در وقت قرب موت یک کس، برهمه مسلمانان وصیت فرض گردد و این معنی باطل است؟

جوابش آنکه: حکم یک کس غیرمعین از جمعی برسبیل بدلیت متعلق به تمام آن جمع است پس واجب شدن وصیت در وقت قرب موت یکی از مخاطبان، هرکه را تصور کنند متعلق بکل مخاطبان گردید علی سبیل البدلية، و این معنی صحیح است وجهی از بطلان ندارد.

هشتم آنکه:

در این آیت دلیل است برجواز اصلاح در میان دو کس که بتنازع و تجادل گرفتار شده باشند زیرا که تنازع و تجادل غالباً منجر بارتکاب محظوری از محظورات شرع می‌شود پس اصلاح کردن درمیان متنازعین، از اول وقوع نامشروع را بند کردن است.

و نیز در این آیت دلیل است برآنکه در هنگام مصالحه اگر نشیب و فرازی در کلام واقع شود و تغییر و تبدیل قرار دادی لازم آید مضایقه ندارد و موجب گناه نمی‌شود.

بیان دروغ گفتن در سه جا روا است

و لهذا در حدیث شریف وارد است که دروغ گفتن در سه جا درست است: اول: در مقام اصلاح میان دو کس، دوم: در وقت جنگ برای غافل کردن غنیم. سوم: در مقام راضی کردن زن خود.[1]

لیکن شرط آن است که به سبب دروغ گفتن نقض عهدی و عذری لازم نیاید الّا حرام می‌گردد.

نهم آنکه:

به اجماع علما وصیت نافذ نمی‌شود مگر در سوم حصه‌ی مال و زیاده از سوم حصه وصیت کردن درست نیست بلکه از سوم حصه کم کردن مستحب است؛ زیرا که در صحیحین آمده که آن حضرت ﷺ برای عیادت سعد ﷺ تشریف برده‌اند و عرض کرد که یا رسول الله من مالدارم و سوای یک دختر وارثی ندارم اگر بفرمائید به دو حصه مال خود وصیت کنم فرمودند: نه. او گفت که به نیمه از مال خود وصیت کنم، فرمودند: نه. او گفت که پس به سوم حصه مال خود وصیت کنم، فرمودند: آری. و سوم حصه مال هم بسیار است اگر وارثان خود را مستغنی بگذاری ترا بهتر باشد از آنکه وارثان خود را بگدائی بسپاری.[2]

و نیز علما نوشته‌اند که اگر کسی را قصد وصیت باشد پس اصل آن است که قرابتیان ناوارث خود را مقدم کند و از جمله‌ی آنها کسانی را که محرمیت دارند مثل خاله و عمه و خواهر و برادرزاده و خواهرزاده و عمّ و خال و برادر مقدم سازد، باز کسانی را که در شیر شریک‌اند باز کسانی را که مصاهرت دارند باز کسانی را که موالات دارند باز کسانی را

---

۱ - رواه البخاري ۵ / ۲۲۰ في الصلح، باب ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس، ومسلم رقم (۲۶۰۵) في البر والصلة، باب تحريم الكذب وبيان المباح منه، وأبوداود رقم (۴۹۲۱) في الأدب، باب في إصلاح ذات البين، والترمذي رقم (۱۹۳۹) في البر والصلة، باب ما جاء في إصلاح ذات البين.

۲ - أخرجه مالك (۲/ ۷۶۳، رقم ۱۴۵۶) ، والطيالسى (ص ۲۷، رقم ۱۹۵) ، وابن أبى شيبة (۶/ ۲۲۶، رقم ۳۰۹۱۳) ، وأحمد (۱/ ۱۷۶، رقم ۱۵۲۴) ، والبخارى (۳/ ۱۰۰۷، رقم ۲۵۹۳) ، ومسلم (۳/ ۱۲۵۲، رقم ۱۶۲۸) ، وأبو داود (۳/ ۱۱۲، رقم ۲۸۶۴) ، والترمذى (۴/ ۴۳۰، رقم ۲۱۱۶) وقال: حسن صحيح. والنسائى (۶/ ۲۴۱، رقم ۳۶۲۶) ، وابن ماجه (۲/ ۹۰۳، رقم ۲۷۰۸) ، وابن حبان (۱۶/ ۲۵۱، رقم ۷۲۶۱) . وأخرجه أيضًا: البيهقى (۹/ ۱۸، رقم ۱۷۵۵۸) .

همسایگی دارند چنانچه در احسانی که در حالت زندگی می‌کنند نیز همین ترتیب مرعی است و اگر یکی را از وارثان خود زیاده بر حق او وصیت کرد موقوف بر اجازت وارثان دیگر است اگر تجویز کنند نافذ می‌شود و همچنین اگر زائد بر سوم حصه مال وصیت کرد نیز موقوف بر اجازت وارثان است.

و چون از بیان حکم قصاص و وصیت فارغ شدند حالا می‌فرمایند که از این هر دو حکم بفهمد که موذی را کشتن و سعی در زندگی بی‌گناه کردن چه نیکی دارد تا آنکه وصیت مرده را بعد از موت او بی‌تغییر و تبدیل جاری کردن که گویا زنده داشتن حکم او است، مرضی الهی و پسندیده‌ی آن درگاه است پس ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید.»

مقتضای ایمان شما آن است که در پی کشتن نفس خود باشید که مؤذی راه دین است و سعی در زنده کردن روح خود نمائید که در اصل از عالم پاک و بی‌گناه است و لهذا ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ «فرض کرده شده است بر شما روزه.»

حکمت تعیین وقت روزه

که عبارت است از بند کردن نفس از خوردنی و آشامیدنی و جماع از طلوع صبح صادق تا غروب آفتاب به شرطی که صاحب روزه از حیض و نفاس پاک باشد زیرا که نفس بیشتر راغب همین چیزها می‌باشد و او را مرغوب او ندادن در معنی کشتن است.

و بیشتر زنان رغبت او همان وقت است که از خواب برمی‌خیزد و شهوت او تر و تازه می‌باشد و حواس او گشاده هر چیز را می‌بیند و نام او را می‌شنود و تخیل می‌کند و آرزو می‌نماید و دیگران را از هم جنسان خود می‌بیند که می‌خورند و می‌آشامند و با زنان اختلاط می‌کنند نه وقت شب که در آن وقت هر کس در خواب غفلت مرده‌وار افتاده نه چیزی را می‌بیند و نه نام او را می‌شنوند و نه هم‌جنسان خود را در گرفتن لذت‌ها مشغول دیده رغبت می‌کند.

و لهذا معمول طوائف انام است که در شب غیر از خواب شغلی نمی‌کنند اما جماع که در خواب واقع می‌شود پس عندالتامل آن جماع مقتضای نفس نمی‌باشد که شکل و

شمائل و لباس و زیور و ادا و حرکات زنان را دیده فریفته شده به آنها مشغول شود بلکه آن جماع از قبیل دفع طبیعت است که مجاری منی را ممتلئ می‌کند و این کس برای دفع ایذای آن امتلاء در آن وقت تاریک که شکل دیو از شکل پری ممتاز نمی‌نماید آن منی را به هر کیف در محلی می‌ریزد و سبکی حاصل می‌کند و لهذا آن نوع جماع چون به حلال خود واقع شود از قبیل مطهرات است مانند استبرای بول و براز که موجب جودت حال روح‌اند نه موجب قوت نفس.

آری بعضی ناقص فطرتان می‌خواهند که برای نفس پروری شب را روز کنند و به مشاغل و چراغان و نغمات اوتار تحریک نفس نموده کاری که به روز می‌توان کرد بهتر از آن به شب می‌نمایند اما باز هم فرق فرق بسیار است و نکابت بی‌خوابی و کلال حواس و فتور عقل و محروم ماندن از استیفای لذات روز، لازم این شغل است. بنابراین امور شب را محل روزه نمی‌توان ساخت که بالطبع وقت سکون و هنگام ترک شهوات و مستلذات است اگر آن را محل روزه قرار می‌دادند عبادت از عبادت و حکم شرع از مقتضای طبع ممتاز نمی‌شد و برای همین سِرّ نماز تهجد و وقت تلاوت و مناجات، شب را قرار داده‌اند نه روز را علی‌الخصوص شبهای روزه را وقت ادای تراویح ساخته تا کمال مخالفت مقتضای طبع متحقق گردد که طبع برای دفع کلال روزه استراحت و دعة[1] را می‌خواهد اما می‌باید که در روزه خود به طریق هنود و صابئین که جنس خود را و بعضی فواکه و ثمار را و البان را می‌خورند و می‌آشامند و بعضی از اینها در وقت شب از خوردن و نوشیدن امساک می‌کنند نه در روز و آنرا «شبه» می‌نامند چنانچه در دساتیر صائبین موجود است عمل مکنید که این طریق خلاف طریق شرائع الهی است، بلکه روزه بر شما فرض شده است.

﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ «چنانچه فرض کرده شده بود بر کسانی که قبل از شما بودند.»

از اهل شرائع و ادیان که مطلق خوردن و آشامیدن و با زنان صحبت داشتن روزانه در ایام روزه بر ایشان حرام بود و از عهد آدم ﷺ تا آخر شرائع که نصرانیت است بر همین وضع مانده.

---

۱ - «دعة» آرامیدن، تن آسان و فراخ زندگانی گردیدن.

بیان روزه

آری در تعیین ایام روزه امتها مختلف بودند بر حضرت آدم ﷺ روزهای ایام بیض از هر ماه فرض بود، و بر یهودیان روزەی عاشوراء و هر روز شنبه از هفته و چند روز دیگر فرض بود.

و بر نصاری ماه رمضان لیکن نصاری چون ماه رمضان را در شدت سرما و گرما روزه گرفتن شاق دانستند چنان مقرر کردند که در موسم ربیع پنجاه روزه عوض رمضان ادا نمایند و برای تدارک این تغییر و تبدیل بیست روزه افزودند.[1]

و از حضرت امیرالمؤمنین مرتضی علی کرم الله وجهه مروی است که روزه عبادتی است اصلی قدیم که هیچ امت از فرضیت آن خالی نمانده از عهد حضرت آدم ﷺ تا این دم، این گمان نبرید که این تکلیف محض بر شما مقرر کرده‌ایم.[2]

و ابن جریر رحمه الله روایت کرده است که مسلمانان از همین لفظ پی بردند که طریق روزه را از اهل شرایع سابقه باید گرفت پس چنان قرار داده شد که موافق اهل کتاب خوردن و آشامیدن را بعد از خواب موقوف باید کرد و همچنین صحبت زنان را تا آنکه این معمول به آیت آینده منسوخ شد.[3]

و عبد بن حمید و ابن ابی حاتم از عبدالله ابن عمرو ابن عساکر از ابن عباس رضی الله عنهما نیز همین مضمون را روایت کرده‌اند.[4]

بالجمله بر شما نیز این عبادت فرض کرده شده برای آنکه ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ۝١٨٣ «شاید که تقوی پیش گیرید.»

به دو جهت

اول آنکه: مشق بند کردن نفس از مألوفات و مرغوبات خود حاصل کنید و چنانچه در روزه به حکم خدا از ضروریات معتاده باز می‌مانید گو نفس شما تقاضای شدید کند همچنین در سائر ایام از نامشروعات او تعالی هرچند مرغوب و محبوب باشند باز توانید

---

۱ - روي عن ابن عباس والحسن وقتادة والسدي. ينظر: «تفسير الطبري» ۲ / ۱۲۹، ۱۳۰، «ابن أبي حاتم» ۱ / ۳۰۵، «الثعلبي» ۲ / ۲۳۲، «المحرر الوجيز» ۲ / ۱۰۱. الفراء في «معاني القرآن.»

۲ - ينظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان (۱ / ۴۹۴) البحر المحيط في التفسير (۲ / ۱۷۹).

۳ - تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن (۳ / ۱۵۴).

۴ - الدر المنثور (۱ / ۴۲۸).

مانند پس در فرض کردن این عبادت ورزش حبس نفس از مقتضیات خود شما را حاصل گردد و مانند ریاضت جانوران و اطفال که در ترک مألوفات، اول آنها را آموخته کرده باز بکار مقصود مشغول می‌سازند.

دوم آنکه: بیشتر گناهان از شدت و سورة[1] قوت شهوت و غضب پیدا می‌شوند و این عبادت این هردو چیز را می‌شکند زیرا که مدار شهوت و غضب هردو برقوت مزاج و متانت روح است و روح از اغذیه و اشربه متولد می‌شود چون در تقلیل غذا و شراب بکوشید روح نرم و رقیق گردد و طاقت اجرای شهوت و غضب در او نماند و بالاضطرار ترک این هر دو خصلت ذمیمه نماید و لهذا این عبادت را در حق شما مقرر کرده شد.

﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ﴾ «روزهای چند شمرده شده.» که نه بسیار کم باشند تا تأثیری در کسر قوت شهویه و غضبیه نکنند زیرا که نفس یک دو بار، صد مرتبه ترک مالوفات را بخاطر نمی‌آرد و از آن حسابی برنمی‌گیرد و نه بسیار افزون که همراه کسر قوت شهویه و غضبیه، اعتدال مزاج و قوت طاعت و عبادت را هم در شما نگذارد و به سبب آن از عبادات دیگر مثل نماز نوافل و سفر حج و جهاد و طلب علم و مطالعه‌ی کتب دین و عیادت مریضان و مشایعت جنائز و سعی در حوایج اقارب و محتاجان بازمانید و در وجه تقوای شما قصوری واقع شود.

حکمت تعیین یک ماه برای روزه رمضان

و آن روزهای شمرده شده روزهای یک ماه کامل است زیرا که مدت یک ماه، مدت متوسط است در میان مدت هفته که بسیار کم است و مدت سال که بسیار افزون است پس هنگام رعایت توسط همین مدت را اعتبار کردن مناسب گردید و نیز ادوار حقیقیه که بر تجددات اوضاع آسمانی متفرع می‌شوند همگی سه دوره است:

اول دوره‌ی شب و روز که وابسته بحرکت اولی است، دوم دوره‌ی ماه که وابسته بحرکت قمر است، سوم دوره‌ی سال که وابسته بحرکت آفتاب است. ورای این هر سه، دوره‌های متعارفه دیگر مانند دوره هفته یا سال قمری دوره‌های حقیقیه نیستند بلکه از تکرار یک

۱- تیزی هر چیزی.

دوره حاصل می‌گردند و از این ادوار ثلثه اگر دوره‌ی شب و روز را اختیار می‌کردند دخول شب و روز دوره لازم می‌آمد و معهذا یک دوره‌ی روز و شب بغایت قلیل است تاثیری ندارد مگر چون آنرا تکرار کرده شود و تکرار آن دوره بوجهی که درمیان هردو دوره فاصله باشد نیز تاثیری معتدِّبِه ندارد. تکرار متصل راجع به دوره دوم می‌شود یا مانند دوم و همچنین دوره‌ی سال اگر قرار می‌یافت به سبب تبدیل فصول و اهویه و طول مدت موجب اختلال امزجه می‌گردید پس اختیار دوره دوم متعین شد.

و معهذا در تعیین ماه سِرّدیگر هست که نزول قرآن اولا از لوح محفوظ به آسمان دنیا واقع شده در مقامی که مسمیٰ است به بیت العزت، پس مدت دوره حرکت آسمان را در این عبادت که مناسبت تمام با نزول قرآن دارد، اعتبار باید کرد.

و اگر کسی گوید که از لفظ ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ همین قدر مفهوم می‌شود که آن روزها شمرده شده‌اند از مدت یک ماه کامل متصل، از این لفظ چه قسم دریافت شد؟

گوئیم که روزهائی که بیان آنها بشمار کرده می‌شود غیر از شمار نام دیگر ندارند، روزهای ماه است و روزهای هفته را به نامهای آنها می‌شمارند نه باعداد پس لفظ ﴿مَّعْدُودَاتٍ﴾ بر آنها صادق نمی‌آید زیرا که در این لفظ اشعار است به آنکه در نام آن روزها عدد هم معتبر است پس احتمال دیگر باقی نماند مگر روزهای ماه؛ زیرا که تواریخ ماه است که به اعداد بیان کرده می‌شود مثل دوم و سوم و چهارم و منتهای ذکر عدد، مدت تمام ماه است بعد از آن تمام ماه را به منزله‌ی واحد قرار داده صحاحاً یا کسوراً می‌شمارند پس ذکر ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ بعد از دقت نظر گویا تصریح است به آنکه آن ایام ایام یک ماه کامل‌اند و لهذا می‌فرمایند که اگر شما را این وسوسه بخاطر راه یابد که این مدت مدت دراز است شاید بعضی را از ما بعد از شروع در روزه داشتن آن مدت مرضی در پیش آید یا سفری ضروری رو دهد پس از ما چه قسم این عبادت سرانجام پذیرد پس بدانید که هرچند اصل فرضیت این عبادت برهمه شما است خواه مریض باشید خواه مسافر اما فی الفور ادای او فرض نیست مگر بر صحیحان غیر مسافر ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ «پس هرکه باشد از شما مریض.» به مرضی که صوم او را ضرر کند.

﴿أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ﴾ «یا سوار باشد بر سفر.» در رواروی[1] و روزه بر او شاق افتد و افطار کند ﴿فَعِدَّةٞ﴾ «پس ذمه‌ی او است شمار آن قدر روزها.» که از ماه افطار کرده باشد ﴿مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ «از روزهای دیگر سوای آن روزها شمرده شده.»

که در روزه گرفتن آنها شروع کرده بود خواه آن روزهای دیگر پی در پی باشد و خواه به فاصله و معهذا در این وقت که ابتدای اسلام است و به مشقت روزه خوگر نشده‌اید با وجودی که هیچ عذر از مرض و سفر نداشته باشید اگر بعضی از شما را توفیق روزه نشود پس برای توسعه، بدلی هم از روزه مقرر کرده‌ایم ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾[2] «و بر کسانی که طاقت روزه دارند.» اما به سبب بی عادتی نمی‌توانند که یک ماه کامل پی در پی روزه گیرند ﴿فِدۡيَةٞ﴾ «بدلی است.» و آن بدل ﴿طَعَامُ مِسۡكِينٖ﴾ «خوراک یک مسکین است.» و در عوض هر روز اگر پخته دهد آن قدر دهد که هر دو وقت نان را با نان خورش شکم سیر بخورد و اگر خام دهد دو آثار گندم دهد که بعضی را از آن غذا کند و بعضی را مصالح غذا از روغن و هیمه و آب و نمک و نانخورش و این بدل از آن مقرر شد که چون این کس خود برای



---

۱ - روارو: روبارو. روبرو. مقابل و مواجه.

۲ - از آنجا که سوره بقره تا آیه ۱۸۴ در این اثر گرانسنگ به پایان می‌رسد، چیزی بیشتر از این سوره بجای نمانده است، و امام شاه عبدالعزیز رحمه الله طبق عادت تفسیری که در آیات قبل مشاهده شد، بعد از ترجمه و تفسیر آیات به مباحث علمی و مشکلات قرآنی، سؤال و جواب و غیره می‌پرداختند و چون آیه فوق نیز از مشکلات قرآنی بشمار می‌رود می‌بایست به ادامه تفسیر و توضیح ادامه داد. در ترجمه و توجیه این جمله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ دو قول وجود دارد، بدین شرح: گروهی می‌گویند: این آیه کریمه به آیه ما بعد خود منسوخ است: فأما حکم قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ فقال ابن عباس: كانت الإطاقة أن الرجل أو المرأة كان يصبح صائمًا، ثم إن شاء أفطرَ وأطعم لذلك مسكينًا. فنسختها هذه الآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ وهذا قولُ سلمة بن الأكوع، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلقمة بن قيس، وابن شهاب، ومذهب أكثر العلماء، قالوا: كان في ابتداء إيجاب الصوم من شاء صام ومن شاء أفطر وافتدى بالطعام، ثم نسخ الله سبحانه ذلك بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾. ينظر: البخاري (۴۵۰۷) كتاب التفسير، باب: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾، ومسلم (۱۱۴۵) كتاب الصيام، باب: بيان نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ و﴾، والطبري ۲ / ۱۳۴. «تفسير الطبري» ۲ / ۱۳۳ - ۱۳۶، «تفسير الثعلبي» ۲ / ۲۵۲، «أحكام القرآن» لابن العربي ۱ / ۷۹، «المحرر الوجيز» ۲ / ۱۰۷، «الناسخ والمنسوخ» لهبة الله بن سلامة ص ۴۳، «البحر المحيط» ۲ / ۳۶ - ۳۷.

گروهی دیگر آیه مبارکه را چنین ترجمه کرده‌اند: «آنانکه طاقت روزه گرفتن دارند ولی همراه با مشقّت و دشواری، اجازه دارند روزه نگیرند و به جای آن فدیه دهند.» در این صورت ﴿ٱلَّذِينَ﴾ که اجازه‌ی فدیه دارند، شیخ کبیر و پیرزن (پیرمردان و پیرزنان فرتوت و عاجز) هستند که قادر به روزه نیستند. امام شاه ولی الله محدث که والد امام شاه عبدالعزیز رحمهم الله می‌باشد، چنین مطلبی را خاطرنشان ساخته است. ینظر: تبیین الفرقان (۴ / ۴۲ - ۸۴).

خدا ترک طعام و آب و نمک نتوانست کرد باری این قدر بکند که یک بنده‌ی خدا را که مسلمان باشد از گرسنگی شب و روز نجات دهد و آن بنده‌ی مسلمان در این بین هر عبادتی و طاعتی که بجا آرد حتی روزه‌ی آن روز در آن دخلی از این کس متحقق گردد و بوجهی در جریده‌ی اعمال او ثبت شود و نیز چون این مقدار را برای خدا داد پس در معنی از این مقدار که خوراک یک کس نتواند شد خود را باز داشت و فی‌الجمله مشابهتی به روزه پیدا کرد که حقیقت بازماندن از خوراک یک روز است و این بدلی حداقل است و الآ ﴿فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ «هرکه به تکلیف در طاعت زیاده کند نیکی را.» به آنکه زیاده از این مقدار به یک مسکین بدهد یا همین مقدار به چند مسکین دهد ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ﴾ «پس آن بهتر است برای او.» از آنکه بر همین قدر در حق یک مسکین اکتفا نماید زیرا که زیاده احسان موجب زیادت اجرت است در شریعت ﴿وَأَن تَصُومُوا﴾ «و آنکه خود روزه گیرید.» ﴿خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ «بهتر است برای شما از دادن فدیه‌ی روزه.» اگر چه زیاده از قدر واجب دهید ﴿إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(۱۸۴) «اگر هستید شما که می‌دانید.»



فضلیت روزه و فواید آن

فضلیت روزه و فواید آن را آن که در کسر شهوت و غضب هیچ چیز بدل او نمی‌تواند شد چه جای دادن مال که اصلا بر بدن مشقتی نمی‌آرد و اگر خواهید که فضیلت روزه و فواید آن را، پس از زبان پیغمبر بشنوید:

در صحاح متواتر ثابت شده که آن حضرت ﷺ فرموده‌اند: هر عمل آدمی در ثواب مضاعف می‌شود یک نیکی را به جای ده نیکی می‌نویسند و موافق آن جزا می‌دهند تا آنکه بعضی نیکی‌ها را بجای هفت صد نیکی شمار می‌کنند لیکن حق تعالی می‌فرماید که روزه از این حکم مستثنیٰ است زیرا که روزه خالص برای من است و من خودم جزای آن می‌دهم که روزه‌دار طعام و شراب و مرغوبات خود را محض برای من می‌گذارد و روزه‌دار را دو وقت سرور و فرحت فراوان حاصل می‌گردد یکی در وقت افطار و دوم در وقت لقای پروردگار و بوی متغیر دهن روزه‌دار نزد خدا خوشبوتر از بوی مشک است و روزه سپری است

از آتش دوزخ.[۱]

و بیهقی روایت کرده است که شخصی از سفیان عیینه رحمه الله پرسید که: معنی این حدیث قدسی چیست که: (كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ، إلاَّ الصَّوْمَ، فَإِنَّهُ لِي، وَأَنَا أَجْزِي بِهِ)؟ ایشان گفتند که: این حدیث صحیح‌ترین احادیث و مهم‌ترین آنها است و معنیش آن است که چون روز قیامت در میان آدمی و خصمان او محاسبه واقع خواهد شد آنچه برذمه او از حقوق خلق خواهد برآمد از اعمال نیک خواهند دهانید تا آنکه هیچ عمل نیک باقی نخواهد ماند چون نوبت به روزه خواهد رسید حق تعالی روزه را در عوض مظلمه نخواهد داد و خواهد فرمود که این را بگذارید که خاص برای من است و مظالمه‌ی ما بقی را خود متحمل خواهد شد و اهل حقوق را به ثواب راضی خواهد ساخت پس روزه همراه این شده به بهشت خواهد برد.[۲]

و نیز در صحاح سته به روایات متعدده وارد است که: بهشت را هشت دروازه است از آن جمله یک دروازه را «ریان» نام است از آن دروازه روزه‌داران داخل خواهند شد دیگری همراه ایشان نخواهد بود و خاصیتش آن است که هر که از آن دروازه آمد تشنگی از او دور شد، ابدالآباد تشنه نخواهد شد.[۳]

و در صحیح ابن خزیمه وارد است که: هر که از آن دروازه خواهد درآمد او را شربتی خواهند نوشانید خاصیت آن شربت این است که تشنگی را بالکلیه دور می‌کند.[۴]

---

۱ - رواه البخاري ۴ / ۸۸ - ۹۴ في الصوم، باب فضل الصوم، وباب يقول: إني صائم إذا شتم، وفي اللباس، باب ما يذكر في المسك، وفي التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾، وباب ذكر النبي ﷺ وروايته عن ربه، ومسلم رقم (۱۱۵۱) في الصيام، باب حفظ اللسان، وباب فضل الصيام، والموطأ ۱ / ۳۱۰ في الصيام، باب جامع الصيام، وأبو داود رقم (۲۳۶۳) في الصوم، باب الغيبة للصائم، والترمذي رقم (۷۶۴) في الصوم، باب ما جاء في فضل الصوم، والنسائي ۴ / ۱۶۲ - ۱۶۵ في الصوم، باب فضل الصيام وذكر الاختلاف على أبي صالح في هذا الحديث.

۲ - رواه البيهقي في «شعب الإيمان» (۳۵۸۲)، وفي «السنن الكبرى» (۴ / ۲۷۴). «الترغيب والترهيب» للمنذري (۲ / ۴۸ - ۴۹).

۳ - رواه البخاري ۴ / ۹۵ و ۹۶ في الصوم، باب الريان للصائمين، وفي بدء الخلق، باب صفة أبواب الجنة، ومسلم رقم (۱۱۵۲) في الصيام، باب فضل الصيام، والترمذي رقم (۷۶۵) في الصوم، باب ما جاء في فضل الصوم، والنسائي ۴ / ۱۶۸ في الصوم، باب فضل الصيام.

۴ - أخرجه أحمد (۵/۳۳۵، رقم ۲۲۸۹۳)، ومسلم (۲/۸۰۸، رقم ۱۱۵۲)، وابن حبان (۸/۲۰۸، رقم ۳۴۲۰)، والبيهقى فى شعب الإيمان (۳/۲۹۶، رقم ۳۵۸۴). وأخرجه أيضًا: البخارى (۲/۶۷۱، رقم ۱۷۹۷)، وابن ماجه (۱/۵۲۵، رقم

و نیز در صحاح سته به روایات متعدده وارد است که: هر که تمام رمضان را به حکم ایمان و طلب اجر و ثواب روزه گیرد گناهان گذشته‌ی او معاف می‌شوند.[1]

و بیهقی به روایت ابوهریره رضی الله عنه مرفوعا آورده که: در روزه ریا نمی‌تواند شد خدای تعالی می‌فرماید که روزه خاص برای من است و من جزای او می‌دهم.[2]

و معنیش آن است که هر عمل خیر از نماز و تلاوت و ذکر و خیرات و اعتکاف و حج و جهاد، صورت دارد محسوسه اگر شخصی برای نمودن مردم آن صورت نمود کند می‌تواند شد به خلاف روزه که هیچ صورت محسوسه ندارد تا خلق بر آن مطلع شوند مگر به گفتن خود روزه‌دار که من روزه دارم و در این گفتن او متهم است شاید برای شیخی خود دروغ گفته باشد پس ریا در این عمل پیش نمی‌رود و خلق را به آن نتوان فریفت.

و نسائی و بیهقی روایت کرده‌اند که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که روزه دار را پنج بزرگی است:

اول آنکه: نزدیک افطار یک دعای او نخواه نخواه قبول می‌شود، دوم آنکه: خاموش نشستن او بجای تسبیح گفتن دیگران است استخوانها او همه تسبیح می‌کنند، سوم آنکه: هر عمل خیر او ثواب مضاعف دارد مثلاً نماز او و تلاوت او و ذکر و خیرات دادن او از مردم بی‌روزه مضاعف است، چهارم آنکه: دعای او در حالت روزه مستجاب است، پنجم آنکه: گناه او معاف.[3]

و در نسائی و حاکم و بیهقی از ابوامامه رضی الله عنه روایت است که من گفتم: یا رسول الله مرا عملی بفرمائید که در او فائده عظیم باشد، فرمودند که روزه لازم گیر که مانند او عملی

۱۶۴۰) ، صحيحُ ابن خُزَيمة (۲ / ۹۱۸ رقم ۱۹۰۲) والبيهقى (۴/ ۳۰۵ ، رقم ۸۲۹۴) ، وعبد بن حميد (ص ۱۶۸ ، رقم ۴۵۵) ، والطبرانى (۶/ ۱۵۲ ، رقم ۵۸۱۹) .

۱-أخرجه أحمد (۲/ ۲۳۲ ، رقم ۷۱۷۰) ، والبخارى (۱/ ۲۲ ، رقم ۳۸) ، ومسلم (۱/ ۵۲۳ ، رقم ۷۶۰) ، والترمذى (۳/ ۶۷ ، رقم ۶۸۳) ، وأبو داود (۲/ ۴۹ ، رقم ۱۳۷۲) ، والنسائى (۴/ ۱۵۷ ، رقم ۲۲۰۳) ، وابن ماجه (۱/ ۴۲۰ ، رقم ۱۳۲۶) ، وابن حبان (۸/ ۲۱۸ ، رقم ۳۴۳۲) .

۲-أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان (۳/ ۲۹۹ ، رقم ۳۵۹۳) . وأخرجه أيضًا: الديلمى (۲/ ۴۰۹ ، رقم ۳۸۱۸) . وهناد في «الزهد» (۶۸۰).

۳ -أخرجه ابن شاهين في «فضائل شهر رمضان» (۱۹) والبيهقي في «الشعب» (۳۳۳۱) وفي «فضائل الأوقات» (۳۶) وإسماعيل الأصبهاني في «الترغيب» (۱۸۲۰).

نیست.[۱]

و نیز در همین کتابها به روایت ابوعبیده آمده که آن حضرت ﷺ می‌فرمودند که: روزه سپر دوزخ است مادامی که روزه‌دار آن را نه‌دَرد.[۲]

و طبرانی در اوسط به روایت ابوهریره ؓ در تتمه‌ی این حدیث آورده که: مردم پرسیدند که یا رسول الله دریدن روزه چه قسم می‌شود؟ فرمودند به دروغ و غیبت و فحش و شور و مجادله.[۳] و در ابن ماجه مرفوعا آمده که: هر چیز را زکوتی است و زکوة بدن آدمی، روزه است.[۴]

و در ترمذی و نسائی و ابن ماجه مرفوعا وارد است که: چون به حضور روزه‌دار مردم دیگر می‌خورند و می‌آشامند فرشتگان بر او درود می‌فرستند و استغفار می‌کنند و هر هر نبذ و استخوان او به تسبیح مشغول می‌گردد.[۵]

و بزار و بیهقی به روایت ابوهریره ؓ از آن حضرت ﷺ آورده‌اند که: دعای سه کس البته مستجاب است: دعای روزه‌دار و دعای مسافر و دعای مظلوم.[۶]

و نیز در حدیث مشهور آمده که: هر که جوان باشد و شهوت جماع در خود یابد اگر

---

۱ - أخرجه أحمد (۵/ ۲۴۹) والروياني (۱۱۷۵) وابن خزيمة (۱۸۹۳) وابن حبان (۳۴۲۶) والحاكم (۱/ ۴۲۱) وأبونعيم في «الحلية» (۵/ ۱۷۵ و۷/ ۱۶۵) والحسن الخلال في «أماليه» (۱) وأبو القاسم الأصبهاني في «الترغيب» (۱۷۵۰).

۲ - أخرجه ابن أبي شيبة (۳/ ۶ و۲۳۰ و۲۳۴ - ۲۳۵ و۵/ ۳۳۹ و۹/ ۱۰۷) وأحمد (۱/ ۱۹۶) والطحاوي في «المشكل» (۲۲۱۵) والهيثم بن كليب (۲۶۵) والبيهقي (۹/ ۱۷۱) والخطيب في «الموضح» (۲/ ۴۳۴ - ۴۳۵).

۳ - أخرجه الطبراني في «الأوسط» (۴۵۳۳ و۷۸۱۰) وابن عدي (۳/ ۹۹۰) وأبو الشيخ في «حديثه» (۹۳) وأبو القاسم الأصبهاني في «الترغيب» (۱۷۷۰ و۱۸۲۷) والشجري في «أماليه» (۲/ ۳۸ - ۳۹) وقال الهيثمي: وفيه الربيع بن بدر وهو ضعيف» المجمع ۳/ ۱۷۱.

۴ - أخرجه ابن ماجه (۱/۵۵۵، رقم ۱۷۴۵) ، والبيهقى فى شعب الإيمان (۳/۲۹۲، رقم ۳۵۷۷) . أخرجه الطبرانى (۶/۱۹۳، رقم ۵۹۷۳) ، وابن عدى (۲/۲۴۰، ترجمة ۴۱۶ حماد بن الوليد الكوفى).

۵ - أخرجه ابن ماجه سنن ابن ماجه: الصيام: الصائم إذا أُكل عنده: ۱/۵۵۶ وعلق البوصيري عليه بقوله: في إسناده محمد بن عبد الرحمن. متفق على تضعيفه، وكذبه أبو حاتم والأزدي.، والبيهقى فى شعب الإيمان (۳/۲۹۷، رقم ۳۵۸۶) .

۶ - رواه الترمذي (۵/ ۵۳۶: ۳۵۹۸)، وابن ماجه (۱/ ۵۵۷: ۱۷۵۲)، وابن حبان (۸/ ۲۱۵: ۳۴۲۸)، وأحمد (۲/ ۳۰۵)، وابن أبي شيبة (۳/ ۶)، وابن خزيمة (۳/ ۱۹۹: ۱۹۰۱)، والطيالسي (ص ۳۳۷: ۲۵۸۴)، والبيهقي (۳/ ۳۴۵) و(۸/ ۱۶۲) و(۱۰/ ۸۸).

مقدور نکاح یابد پس البته باید که نکاح کند و الّا برخود روزه لازم گیرد که دافع شهوت جماع است و به منزله‌ی کوفتن رگهای خصیتین.[1]

و ابن ماجه و حاکم و بیهقی آورده‌اند که آن حضرت ﷺ فرمودند که: روزه‌دار را نزدیک افطار دعائی است که هرگز ردّ نمی‌شود.[2]

و بزار به روایت ابوهریره ﷺ آورده مرفوعا که: روزه‌داران را در قیامت حوضی است خاص که غیر از روزه‌دار بر آن حوض کسی وارد نخواهد شد.[3]

و نیز به روایت ابن عباس ﷺ آورده که آن حضرت ﷺ ابوموسی ﷺ را برای کاری فرستاده بودند ابوموسی ﷺ در عین دریا در جهاز سوار بود و شب تاریک ناگاه ابوموسی ﷺ و یاران او صدایی از آسمان شنیدند که می‌گوید باشید تا شما را از حکم خدا خبر دهم و از عهد او تعالی که برخود لازم فرموده است آگاه کنم! ابوموسی ﷺ برخاست و گفت: ای عزیز باد موافق می‌وزد و شراع کشتی را برداشته‌ایم در عین دریا چه قسم توقف کنیم و ترا حاجت توقف چیست هر چه می‌خواهی بگو ما به جان و دل می‌شنویم صدا آمد که حق تعالی بر ذات پاک خود چنین لازم فرموده است که هر که خود را برای رضای او در روز گرم تشنه دارد او را تشنگی روز قیامت امان دهد.[4]

همین قصه را ابن ابی‌شیبه و بیهقی از خود از ابوموسی ﷺ نیز روایت کرده‌اند و در ترمذی و نسائی و دیگر کتب معتبره‌ی حدیث از آن حضرت ﷺ روایت آمده که حق تعالی

---

۱ - رواه البخاري ۴ / ۱۰۶ في الصوم، باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة، وفي النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج»، وباب من لم يستطع الباءة فليصم، ومسلم رقم (۱۴۰۰) في النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، وأبو داود رقم (۲۰۴۶) في النكاح، باب التحريض على النكاح، والترمذي رقم (۱۰۸۱) في النكاح، باب ما جاء في فضل التزويج والحث عليه، والنسائي ۴ / ۱۶۹ في الصوم، باب فضل الصيام، و ۶ / ۵۶ و ۵۷ في النكاح، باب الحث على النكاح.

۲ - أخرجه الحاكم (۱/ ۴۲۲) - وعنه البيهقي في «شعب الإيمان» (۳ / ۴۰۷ / ۳۹۰۵)، و«فضائل الأوقات» (۳۰۰ - ۳۰۱ / ۱۴۲) - من طريق الحكم بن موسى به. وأخرجه ابن ماجه (۱/ ۵۵۷ / ۱۷۵۳)، والطبراني في «الدعاء» (۲ / ۱۲۲۹ - ۱۲۳۰ / ۹۱۹)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (۳ / ۴۰۷ / ۳۹۰۴ و ۴۰۸ / ۳۹۰۶)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (۲ / ۷۷۳) وأخرجه ابن شاهين في «الترغيب في فضائل الأعمال» (۱/ ۱۷۸ - ۱۷۹ / ۱۴۰).

۳ - كشف الأستار عن زوائد البزار (۱ / ۴۵۹ رقم ۹۶۵).

۴ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (۳ / ۱۸۳ رقم ۵۰۹۴).

حضرت یحیی پیغمبر ﷺ را پنج چیز حکم فرموده بود که خود هم بدان عمل نمایند و بنی‌اسرائیل را نیز بفرمایند تا موافق آن عمل کنند حضرت یحیی ﷺ بنابر تمرد بنی‌اسرائیل در اظهار آن احکام توقف فرمودند حضرت عیسی ﷺ را وحی شد که بحضرت یحیی بگویند که حق تعالی شما را...

تمت

(الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.)

تخریج و تعلیق جلد اول و دوم از تفسیر عزیزی در تاریخ ۱ ماه ربیع الاول از سال ۱۴۴۰ هجری قمری در شب شنبه در مقام زرنج مرکز ولایت نیمروز با تلاش و کوشش این حقیر پُر تقصیر «عبدالرحیم زرنجی» به پایان رسید.

